





Kritische Sendschreiben

über

die Probebibel

von

D. **Paulus Cassel.**

Mit einer wissenschaftlichen Anmerkung

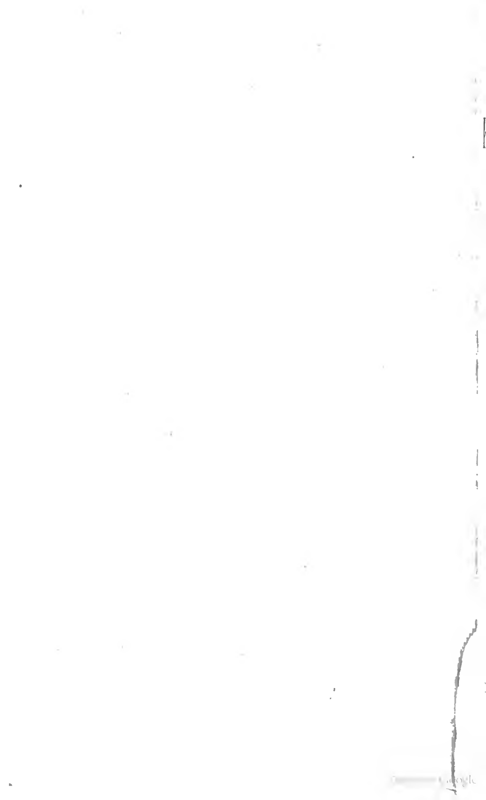
über

Hellenismen in den Psalmen.

Berlin 1885.

Friedrich Schulze's Verlag,

Wilhelmstrasse 1a.



Kritische Sendschreiben

über

die Probebibel

von

D. **Paulus Cassel.**

Mit einer wissenschaftlichen Anmerkung

über

Hellenismen in den Psalmen.

Berlin 1885.
Friedrich Schulze's Verlag,
Wilhelmstrasse 1 a.


BODLEIAN LIBRARY
OXFORD

Vorbemerkung.

Als ich dieses Sendschreiben vollendet hatte, gingen mir noch einige Schriften zu, die von der Probebibel handeln.

Es war nicht mehr Zeit, sie in Betracht zu ziehen.

Da aber die zweite Abtheilung hoffentlich bald und noch vor dem diesmaligen Reformationsfeste erscheinen dürfte, so werde ich von allen die gebührende Notiz nehmen, obschon es weit von mir liegt, mich in den Streit der kirchlichen Parteien zu mischen. Ich gehöre nicht zu den Verstimmten noch zu den Unbestimmten. Ich weifs bestimmt an wen ich glaube und wem ich diene.

BERLIN, den 6. August 1885.

D. **Paulus Cassel.**



Einige Anmerkungen zu der „Probebibel“ werden Ihnen angeboten; sie kommen spät, aber ich freue mich, dafs ich die Tage gewann, in welchen sie kommen konnten. Mögen sie der Anfang sein zn andern, die mir am Herzen liegen. Ich schäme mich, dafs ich jetzt erst beginnen will. In Erfurt hätte ich Mufse genug gehabt, aber gewifs war es gut, dafs ich sie nicht gebrauchte, denn es handelt sich vor Allem um Erfahrung, nicht um Mufse allein — und eine Probebibel mit rechten Augen anzusehen, drängt das Amt eines Predigers mehr, wie das eines Stubentheologen. Die Probebibel ist im Jubiläum 1883 erschienen, sie theilt gewissermafsen dessen Geschick. Das Jubiläum ward sehr glänzend gefeiert, aber es verging, wie der schönste Tag auch vergeht. Die Aufzüge, zu denen man sich erhob, wurden zwar übertroffen von der Pracht der Innungsprozessionen, welche Handwerker und Künstler veranstalteten, aber sie gingen beide spurlos vorüber. Die Festessen- und Tribünenreden gehören der Vergessenheit an. Der gehoffte Einflufs auf das Wachsthum religiösen Lebens blieb schon aus, ehe noch das Kirchenjahr zu Ende war. Die Lutherindustrie mit ihren Büchlein, Traktaten und Sprüchen verflog im Winde — als ob es nur die Gelegenheit gewesen wäre einiger Redner und Streber geistlichen Calibers, so verschwand es.

Allerdings versteht nnsere Zeit Feste zu feiern wie keine andere. Mit Draperien, Fahnenschmuck, Costümen, Serviettenknnst versteht sie umzugehen, wie niemals früher. Das hat sie vom Theater gelernt.

Auch das Erscheinen der „Probebibel“ schien eine gröfsere Bewegung hervorzubringen. Welche Publikation müfste das lutherische Volk an seinem Feste mehr interessiren!

Das Volk wurde nicht ergriffen. Die Zeitungen nahmen so viel Notiz, als gerade nöthig war. Schliemann's Kunstausgrabungen wurden länger besprochen. Aber gerade dieser Umstand ist es, der auch für die Kritik der Probebibel das gewichtigste Moment bleibt. Die Lutherbibel mufs wieder Volksbibel werden. Die Novemberfeier kann uns nichts helfen, wenn nicht erst wieder Pfingsten im Geist und Wahrheit im Volke lebendig wird.

Es ist ein glänzendes Wort, das Chrysostomus sagt: „Die gröfste Sicherheit nicht zu sündigen, gewährt das Bibellesen. Die gröfste Gefahr zum Fall ist Unwissenheit der Schrift. Es ist unmöglich, dafs Jemand, der die Bibel fleifsig und mit Aufmerksamkeit liest, ohne Frucht bleibe.“ Das Volk wieder für das Lesen der Bibel zu gewinnen, wäre gewifs die beste sociale Arbeit. Sie ist das Buch des Hauses. Wer sie mit den Seinen liest, vergeudet seine Abende nicht im Wirthshause. Sie ist das Buch der Ordnung. Aus dem, „was Sie von der Bibel gesagt haben,“ sprach 1878 ein schlichter Holländer zu mir, „da kommt kein Nobiling heraus.“ Sie ist das Buch der Freiheit. Wo ein Volk die Bibel liest, entsteht keine Tyrannei. Die Schüler der Propheten und Apostel werden keine charakterlosen Knechte und Schmeichler.

Der Materialismus macht frech gegen Gott und frech gegen die Menschen.

Der Apostel betet für den Kaiser Nero — und stirbt durch ihn mit Freuden für seinen Gott. Bibelverbreitung ist daher Lichtverbreitung, Geistesstärkung, Freiheitsverkündung. Aber das herrliche Werk, das wir dabei treiben, darf nicht blos ein opus operatum bleiben. Mit dem Verbreiten ist es allein nicht gethan. Es kommt auf das Lesen an. Chrysostomus sagt zu seinem Volk: „Wer unter Euch nimmt zu Haus ein christlich Buch in die Hände .... und forschet in der Schrift. Würfel werden wir bei den Meisten finden .... Haben sie Bücher, sorgen sie dafür, dafs sie auf das feinste Pergament und recht schön geschrieben sind, nicht aber, dafs sie solche lesen. Sie kaufen solche nicht, daraus einen Nutzen zu schöpfen, sondern, dafs sie mit ihrem Reichthum Staat machen.“

Kann man das nicht bei uns wiederholen! Denn Bibeln sind überall, aber die Kinder benutzen sie höchstens in der Schule. Pfropfenzieher trägt beinahe Jeder bei sich — aber ich kannte eine Dame, die keinen Platz hatte, den dünnsten Psalter mitzunehmen, als sie mit grofsen Koffern über die Alpen ging. Man schenkt sich wohl illustrirte Prachtbibeln — vielleicht für den Salontisch, für die Seelen weniger. Es giebt eine heilige Industrie, die Bücher, Traktate, Predigten, Wochenblätter zu hunderttausenden von Exemplaren auf den Markt wirft — und die Bibel wird kaum so viel gelesen, als in uralter Zeit, wo sie mühsam abgeschrieben ward oder wie es in Wales 1802 war, wo ein Kind dem Prediger Charles sagte, dafs es zwei Stunden gehen müsse, um eine wälsche Bibel zu finden.

Die Bibel ist jetzt vielleicht in aller Haus, aber gelesen wird sie nur von wenig Volk, und wo dies geschieht — eine treffliche Persönlichkeit gestand mir's in jüngster Zeit — wird sie nicht mehr verstanden. Das hängt allerdings genau zusammen. Würde sie mehr gelesen werden — würde ihr Verständnifs wachsen. Je mehr man von ihr weifs, desto mehr versteht man in ihr. Ein schlichter Laie, der seiner Bibel sicher kundig ist, versteht ohne Grammatik sie oft besser, wie der philologische Theologe. In dem Catalog der öffentlichen Kirchenbibliothek zu Arnstadt wird von einer Handbibel des Fürsten Anton Günther von Schwarzburg erzählt, der darin notirt, dafs er in den Jahren 1692—1699 das alte Testament acht Mal (jedes Jahr einmal) und das neue Testament achtzig Mal durchgelesen habe. Ein frommer Edelmann im 17. Jahrhundert, John v. Bruen, hatte einen Diener, Rob. Pafsfield, der, obschon er weder schreiben noch lesen konnte, ein solches Gedächtnifs hatte, dafs er von jedem Spruch der heiligen Schrift angeben konnte, in welchem Capitel er stand.

Ein Engländer, Ignatius Jordain, hatte die Bibel mehr als zwanzig Mal durchgelesen. Er sagte: „Schwarzbrod und gut Wasser mit dem Evangelio ist ein gut Tractament.“ Solche Leser giebt es in unsern Tagen auch. Es giebt, so denke ich, noch viel patriarchalische Frömmigkeit in unserm

Volk, in Nord und Süd — in Pommern und Württemberg, im Wupperthal und Schlesien. So wohl überall.

Als mich im Jahre 1863 ein verstorbener Freund in die Bauernstube eines Dorfes bei Heidelberg führte, um mich vor einer zahlreichen Versammlung des Landvolks eine erbauliche Ansprache halten zu lassen, begegnete mir im Gespräch nach derselben eine so freudige gründliche Kenntnifs der Schrift, wie sie auf der Facultätsbank der Universität so leicht nicht aufwächst.

Es ist auch wahr, dafs der Eindruck der Bibel — unrevidirt wie sie war — nicht schwächer auf das Herz des Volkes gewirkt hat. Die alten Irrthümer hatten keine Störungen in ihrem Gewissen hervorgebracht — aber diese Beobachtung wäre doch ein schlechter Grund, eine Bibelrevision, wie sie geplant ist, zu unterlassen. Denselben Eindruck hätte beim christlichen Volk die deutsche Version vor Luther haben können, und zeigt doch nichts das Verdienst Luthers und der Seinen um Sprache und Schrift mehr, als ein Vergleich der neuen Version mit der alten. Das ist schon von Schelhorn in treffenden Worten[1]) ausgeführt und ist mir selbst, als ich in der Erfurter Bibliothek ähnliche Vergleiche anstellte, sichtbar geworden.

Luthers persönliche Bedeutung auch in Bezug auf dieses Werk braucht Niemand hervorzuheben. Es war sehr liebenswürdig von Kurfürst Johann Friedrich, wie Christian Meltzer in der Schneeberger Chronik erzählt, dafs er Luther „zum Glück und Dank für die Mühe, dafs er die teutsche Bibel in den Druck gegeben“, einen Schneeberger Cux hat schenken wollen[2]), aber kein Bergwerk in der Welt hat so viel Gold und Silber in der Welt des Geistes hervorgebracht, als die Bibel. Bugenhagen hatte ganz recht, ein Bibelfest zum Andenken an die Vollendung der Bibel zu feiern, und die evan-

---

[1]) Amoenitates Literariae (Franc. et Lips. 1725, p. 415): ut ex iis conjicere possimus, quantum debeamus B. Luthero, qui nobis oracula divina eleganti et concinna oratione exposuit.

[2]) Vgl. Juncker: Das güldene und silberne Ehrengedächtnifs Dr. M. Luther's. (Francof. u. Leipz. 1706). p. 124.

gelische Kirche hätte den Worten des gelehrten Conring [1]) folgen sollen, welcher sagt: „Ich lobe die Pietät des Johann Bugenhagen, welcher jährlich in einem häuslichen Feste das Andenken an die Vollendung der Bibelübersetzung durch Lieder und heilige Denkakte feierte. Es verdiente jene Uebersetzung — wenigstens von uns, den Deutschen, durch ein jährliches Fest gefeiert zu werden, wie man den Tag gefeiert hat, an welchem die griechische Uebersetzung der heiligen Schrift ans Licht gekommen ist." Die Zeitgenossen werden kaum dazu Zeit haben, wo es so viel Schützen-, Innungs- und Kegel-Feste zu überwinden gilt.

Nicht überall ist Luthers Bedeutung anerkannt worden. Die römischen Theologen kritisirten seine Bibel allerdings meist salzlos [2]). Die Philippisten suchten eine Zeit lang Dr. Martin hinter Melanchthon zu stellen [3]).

Aus seinen eigenen Schriften und Gesprächen könnte eine Blumenlese von Sätzen aufgestellt werden, die seinen Ruhm nicht mehren · aber alle diese Angriffe gleichen den Nebeln, die eine Zeit lang die Bergspitze ganz einhüllen, bis sie fallen,

---

[1]) cf. Joh. Alb. Fabricius: Centifolium Lutheranum. (Hamb. 1728) p. 177.

[2]) Im „Friſs Vogel oder stirb" glaubt Weislinger (Vorrede 397) Wunder was zu bemerken, wenn er sagt: Luther übersetzt Gen. 31, 20: „Also stahl Jacob dem Laban das Herz." (Das ist natürlich ganz genau die Uebersetzung des Hebräischen, was Weislinger nicht zu wissen scheint.) „O du schönes Teutsch, in unserer Bibel heiſst's: Jacob wollte seinem Schwäher nicht bekennen!" — was geistlos genug ist.

Caspar Schoppe schrieb an Rittershaus am 17. Febr. 1600, er wolle ihm nachweisen, daſs Luther zwar nicht dasselbe wie Jordanes Bruno, sondern noch Schlimmeres und Absurderes geschrieben. (Absurdiora magis, horrendaque.)

[3]) Feller schrieb in seinen Noten zum Synodus avium (Struve, Act. Lit. 4. 50): Lutherum ipsum quoque de ponte veluti dejiciebant ut tanto magis Philippo autoritas sic accresceret. Aber das war nur ein Parteigedanke. — Ein trefflich Wort ist, was in derselben Zeit Hieronymus Weller 1564 schrieb und zu unsern Tagen zu beherzigen ist: „Periculum enim est, ne brevi magna illorum futura sit penuria qui ἁγνῶς χριστὸν καταγγέλλουσι, cum indies σχίσματα et certamina Theologorum crescunt et Satan in hoc omnibus viribus incumbit, ut autoritatem viri dei, Doctoris Lutheri labefactet." cf. Fecht, Hist. eccles. Supplem. p. 174.



und schöner wie bisher im Sonnenschein die Höhe wie verklärt hervortritt. Luther hat eine geistige Bewegung angefangen, die nachhaltiger ist, wie Napoleons Welttyrannei; aber wie hoch man die gewaltige Energie des Bergmannssohnes schätzen mag, warum man deshalb seine Bibel nicht revidiren soll, ist gar nicht einzusehen, — denn wir haben, wie Ernst Kühn[1]) richtig bemerkt, schon längst nur eine revidirte Bibel. Seine Originalbibel haben von den Zeitgenossen nicht viele gesehen.

Und warum soll sie nicht revidirt werden! Goutirt man doch heute nicht mehr die älteren Uebersetzungen der mittelhochdeutschen Gedichte, auch wenn sie dem vorigen oder dem Anfang des jetzigen Jahrhunderts angehören, obschon ihr Original deutsch ist. Die Bibel ist ja kein Werk Luthers, sondern eine Uebersetzung aus Hebräisch nnd Griechisch. Diese letzteren Originale kann man nicht ändern, aber die Uebersetzung, ob sie von Luther stamme oder nicht, mnfs man revidiren. Man kann das Original antiquarisch publiciren und treffliche Männer haben es bei uns gethan, schon Schelhorn[2]) hat den Gedanken einer solchen Edition angeregt, wie man ja Wiclefs Uebersetzung auch in seiner Sprache in England[3]) publicirt hat. Diese Bestrebungen haben aber nichts mit dem Zwecke einer Volksbibel zu thun. Was Luther that, war auch im grofsen Stil eine Revision. Er schnf eine Bibel für das Volk; — das war ja der Aerger für die Römischen, „dafs jetzt „Schuster und Schneider“ darüber disputirten, und von Idioten dieselbe überall begierig gelesen werde, daher sie sich auch nicht gescheut hätten, mit den gröfsten Doktoren und Priestern zu discutiren.“ Sie war gewifs ein Buch für Schulen, die Kinder, für alle Welt. Es war Luther, das zeigt der ganze Geist seiner Uebersetzung

[1]) Die Revision der luther. Bibelübersetzung. Halle 1883. p. 16.

[2]) Amoenitates lit. p. 415: „Nunc vero agnoscunt eruditi et aequi rerum aestimatores prima ilia beati viri tentamina in opere biblico Germanice edendo dignissima est, quae cimeliorum loco habeantur.“

[3]) Vgl. Stougthon: Our English bible p. 37, wo auch einige Probestellen mitgetheilt sind. (Paul, Servaunt of Jhesu Christ, clepid apostle departed into the evangelie of God etc.)

an, darum zu thun, sie zum Lehrbuch und Lesebuch des Volkes zu machen; Mathesius erzählt (Pr. 13. ed. Rust. p. 281), dafs er bei alten Deutschen nach guten Worten fragen liefs, und dafs er einen Schöps abstechen liefs, damit ihm ein deutscher Fleischer sage, wie man jeden Theil am Lamme zu nennen habe. Warum that er dies, als um dem Volke in seiner Sprache verständlich zu sein! Als er hörte, dafs Johann Lange (um's Jahr 1521, während dem er auf der Wartburg war, auch eine deutsche Uebersetzung der Bibel begonnen hatte, (das Evangelium Matthäi ist 1521 erschienen, wahrscheinlich zu Erfurt) schrieb er ihm: „Möchten alle Städte ihre Uebersetzer haben, und möchte dieses einzige Buch im Munde, in der Hand, in Angen, Ohren und Händen eine Stätte haben.“

Es wäre gegen Luthers Geist, seine Bibel nicht zu revidiren. Er würde es selbst, wenn er auferstände, von neuem thun. Nicht zu revidiren, heifst mit dem Volke in „Zungen reden“. Es frommt wohl dem, der es versteht — aber dient nicht der Gemeinde, wie der Apostel sagt: „Zur Erbauung, zum Trost und zur Ermahnung.“ Eine sonderbare Fabel wird von Arnold[1]) aus einer Schrift des Jahres 1650 erzählt: „Wer Verstand hat, der weifs gar wohl, dafs Lutheri erste Schriften viel geistreicher sein, als die andern und letzten. Eben also ist's auch mit seiner Version der Bibel in Teutsch, nämlich Lutheri seine eigen Teutsche Version ist der Wahrheit sowohl im Ebräischen als im Griechischen idiomate gar viel hin und wieder ähnlicher, als die letzte, welche mit nichten Lutherus, sondern ein Bürger, damals in Leipzig, ein guter Ebraeus, aber nicht ein gerechter Dolmetscher, gemacht und Luthero zugeschickt hat, ob er sie nicht canonisiren wollte, welches Luther auch gethan, und zwar weil dadurch wegen der Zierlichkeit der Teutschen Sprache desto mehr Leute im Lesen derselben möchten zum Evangelio, wie sie meinten, gewonnen werden.“

Das Histörchen ist eine Ironie auf die Bibelrevision

---

[1]) Arnold: Kirchen- u. Ketzerhistorie, tom 1. lib 16. cap. 9. 14. p. 100.



überhaupt, aber der Gesichtspunkt, durch „zierliche Schreibart mehr Leser zu gewinnen", ist allerdings von Bedeutung.

Offenbar ist dies auch gültig gewesen für die Commission, die zur Ausgabe der Probebibel lange und mit verehrungswürdigem Fleifs versammelt war.

Ernster konnte es die Gesellschaft, welche Luther selber half, mit ihrem Werke nicht gemeint haben; die ehrwürdigen Männer der Halleschen Commission kamen mit betendem Herzen zusammen[1]), sie waren ausgerüstet mit den nöthigen Gaben. Wenn ihre Arbeit nicht die Befriedigung gefunden hat, welche erwartet wurde, so lag das wohl an der unsicheren und schwankenden Grundlage, auf der sie gebauet ward. Ich selbst bin persönlich kein Anbeter commissarischer Arbeiten. Luthers Person hat auch die Bibel geschaffen, auf der wir bauen. Commissionen brauchen viel Concessionen. Der einheitliche Odem läfst sich doch nicht immer spüren. Man ist vielleicht höflicher wie früher, aber darum nicht einiger, „ὁμοθυμαδόν" sitzt man nicht zusammen. Der heilige Geist schafft wohl in unseren Tagen mehr in der Stille der Studirstube, wie in theologischen Fractionsversammlungen. Gerade unsere Zeit, sollte man meinen, müfste die Erfahrung geben, dafs die Macht einer Persönlichkeit für grofse Dinge allein entscheidet — und doch hängt keine Gesellschaft so sehr am grünen Tische, wie die unsere, wenn er auch zuweilen nur die Coulisse ist für den Einflufs des einen Mächtigen. Man schwankte zwischen feindlichen und freundlichen Be-

---

[1]) Delitzsch schreibt: „Den heiligen Boden der Franke'schen Stiftungen betretend, war's mir immer, als ob ich in eine Zeugenwolke träte und Geisterstimmen einer grofsen Zeit, zu der sich Gott bekannt hat, vernahm. Dieser heiligende Eindruck wurde, wenn wir im Dircktorialzimmer des Pädagogiums berathend zusammensafsen, dadurch gesteigert, dafs Aug. Hermann Franke und die andern alten Waisenhaus-Direktoren in grofsen Oeibildern uns nmgaben und wie beaufsichtigend auf uns herniederschanten." (Die revidirte Lntherbibel, p. 16.) Düsterdieck schreibt: „Wie Zeugen unserer Arbeit blickten die Bildnisse Frankes, Freylinghausens, Niemeyers u. A. von den Wänden unseres bescheidenen Sitzungszimmers anf nns herab. Jeden Morgen sprach Einer von uns beim Eintritt in die Arbeit das Gebet mit Danksagung und Bitte um gnädigen Segen." (Die Revision der luther. Bibelübersetzung. Hannover 1882. p. 33.)

denken einher, betonte überhaupt mehr die Lutherbibel, als die Bibel überhaupt; dadurch nahm man mehr Rücksicht auf das „alte“ Volksbuch, wie auf das neue. Die Pietät vor alten „Wecken und Klötzen“ war gröfser, als die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Tages. Gewifs war die Arbeit auf Grund der Lutherischen Bibel zu erbauen und zwar der, wie sie uns schon als revidirte vorlag — und unnützer Weise brauchte nichts verändert zu werden — aber der grofse Gesichtspunkt mufste bleiben eine gründlich neue Revision zu schaffen. Das Volk allein mufste in Frage kommen und seine Kinder zumal —; für archaistische Liebhabereien war kein Platz; gewifs hatten die Herren Commissarien die richtigen Gedanken — aber sie wurden nicht ausgeführt. Es gilt dies sowohl von sachlicher, wie von sprachlicher Seite.

Es kann wirklich von der Aufgabe der Bibelrevision nicht edler geredet werden, wie das Delitzsch und zumal Düsterdieck, Mitglieder der Commission, gethan haben. Aber wenn der Letztere sagt: „anderntheils stand uns vor Augen, dafs die deutsche Bibel, als die in Kirche, Schule und Haus lautwerdende Dolmetschung des göttlichen Wortes, sich nicht wie ein Zeitungsartikel oder wie ein Roman lesen darf,“ so mufs man antworten: warum denn nicht! Warum sollen die Bücher der Welt leichter und angenehmer zum Lesen sein, als das Volksbuch der ewigen Wahrheit. Die „Feierlichkeit, welche das Alterthümliche hervorbringt,“ braucht nicht unnütz verwischt zu werden, aber, wo sie den Eingang in das Buch zu erschweren droht, kann man sie ruhig fallen lassen. Die Gröfse der Sprache der Propheten und Apostel wird nie verwischt werden. Das Eindringen in ihre Gedanken darf nicht verhindert werden. Wir geben dem Volke nicht Wörter, sondern das Wort.

Es ruht das auf Vorstellungen in der Kirche, denen man auch anderwärts begegnet. Man beklagt sich über den Mangel an kirchlichem Interesse und unterstützt diesen Mangel durch eine gewisse kirchliche Prüderie. Man zögert, Stunden zum Gottesdienste aufzugeben, in welchen, früh oder Nachmittag, das Volk in der veränderten Lebensweise keinen Zug zur Kirche haben kann; man verschliefst die Pforten der

Gelegenheit; man ist nicht dienend genug, für jeden Anlaſs sich anzubieten. Man lieſs die Kirchen im Winter unheizbar — während Haus und Wirthshaus trefflich erwärmt waren. Die alterthümliche Feierlichkeit wird respektirt, wie eine alte Ruine — geschützt als Ruine.[1]) Weder die Apostel noch Luther haben solche Rücksichten genommen.

Düsterdieck setzt alshervorragenden Gesichtspunkt, daſs die vorhandene deutsche Version „als das ausschlieſsliche Eigenthum Luthers und sein rein persönliches Werk angesehen werden müsse;" er mildert das nachher allerdings — aber der Grundsatz an und für sich ist falsch. Es kann das nur von einem Buche gelten, welches man selbst geschaffen, wie von den andern Schriften Luthers. Die Bibel ist aber nicht sein. Sobald er sie dem Volke anbietet, so kommt nicht sein Recht, sondern des Volkes Recht in Anwendung. Bei dem Recept eines Arztes kommt es wenig auf seine Conception, als auf den Kranken an. Die Kirche, welche dem Volke eine Bibel übergiebt — kann den Uebersetzer ehren, aber eine Rücksicht auf persönliches Eigenthum gilt nicht mehr. Der Dolmetscher hat volksgemäſs zu dolmetschen. Das Erste ist, daſs er angemessen zu übersetzen hatte.

Düsterdieck sagt: Wir haben behalten[2]) „wer gläubt, der fleucht nicht", „zeuch", „stund", „rufete", „preisete", „funden, bracht, blieben, kommen" etc. — aber es ist gar nicht abzusehen, wie damit gedient sein soll. Das Volk spricht nicht mehr so, die Kinder dürfen nicht mehr so sprechen und schreiben. Man bringt sie durch solche grammatischen Ungewöhnlichkeiten in Verlegenheit — und was hat es denn für einen Werth — „zeuch" und „fleuch" zu sagen! Der Hörer stöſst sich an der Form und überhört den Inhalt. Wo

[1]) „Sie können zu mir kommen. Ich bin die Kirche" — höre ich noch einen alten Kirchenmann sagen, als es sich darum handelte, Entferntgetretene und Verlorene zu suchen. Das Kirchenherz kann nicht wie das Haus ein Kirchenstein sein. Das Evangelium ist nicht die Lehre erzner Apostel, sondern lebendiger. Paulus liegt nichts an seinen Statuen, sondern er läuft und sucht und will seine Stimme wandeln für alle Welt.

[2]) Darüber hat allerdings Hofsbach (Die revidirte Lutherbibel, p. 12) mit Recht sich verwundernd geäuſsert.

ist das Erbauliche und Feierliche in „meinete, preisete und kennete“. Haben diese Ausdrücke etwa Erbauliches an sich selbst? Ist denn veraltete Grammatik ein Theil des Christenthums?

Als ich meinen Schülerinnen Römer 14, 7—9, auslegte, wie es auch in der Probebibel heifst: „Unser Keiner lebt ihm selber und Keiner stirbt ihm selber“ wufsten manche nicht, was das „ihm“ bedeutete. Die Eine sagte, wenn ich so in der Schule schreibe, bekomme ich einen Tadel. Der Apostel würde erstaunen, dafs man es für etwas nöthiges hielte, veraltete Formen zu gebrauchen. Unser Volk braucht den ewigen alten Wein in neuen Gefäfsen, wie es sie kennt; „ihm“ (für sich) und „sintemal“ etc. haben keine erbauliche Kraft; die Sprache mufs flüssig sich erneuern, wie der Frühling seine Blätter neu macht. Was die „Romane“ nicht gebrauchen, hat auch keine Heiligkeit in der Bibel.

Es wäre undankbar, nicht trotzdem die viele Mühe zu erkennen, die die Commission sich auch sprachlich nahm — aber dafs sie weder konsequent war, noch ausreichend erscheint, möchte vielleicht eine gröfsere Anzahl von Beispielen zeigen, die alphabetisch geordnet sind.

Die Einen sind hervorragende Zeichen der Aenderungen, welche vorgenommen sind, — die Anderen gaben eine Liste solcher Worte, welche nicht corrigirt sind.

Die beiden Verzeichnisse dürfen in etwas offenbaren, dafs entschiedene Consequenz und Einheit in der Revision nicht immer oder nicht genügend vorhanden war. Vielleicht gewinnen Einige die Aufmerksamkeit der Revisoren.

Sehen Sie selbst, mein verehrter Freund, dieselben freundlich an. Es ist ein erster Brief. Hoffentlich folgt noch ein anderer nach.

I.
Worte, welche in der Probebibel geändert sind.

Aefert, eifert, Sprüche 17, 19, ist in der That in „wieder aufrührt“ verwandelt; volksthümlicher wäre „wieder aufwärmt“ gewesen.

Augenbrunnen, Hiob 3, 9, wurde verwandelt in „Wimpern“, aber es ist nicht einzusehen, warum hier, was doch nahe lag, nicht unser „Augenbrauen, Augenbraunen“ gewählt ist, was doch der Luther'schen Sprache nahe war.

Berden, Jesaias 61, ist durchaus unglücklich in „pranget“ verwandelt worden. Luther gebraucht es statt „Geberden“, wie scheftig für geschäftig, wie Schewer für Geschirr. Wir können Beides hier an der Jesaianischen Stelle nicht recht anwenden, obschon der Sinn des „sich Geberdens“ dem Original besser entspricht, als „pranget“. Der Prophet schildert die Freude, die er an Gott hat, wie sich der Bräutigam freut, wenn er das Krönchen seiner Würde aufsetzt (was in Israel noch bis in den letzten Tagen üblich war, das auch der Hausvater am Passamahl trug, als Priester und König des Hauses), und wie die Braut, die ihre Brautsymbole anlegt (wie in unsern Tagen Myrthe und Schleier; in der nordischen Sage hieſs die Inhaberin von Hyfiaberg Menglöd, die sich des Brautschmuckes freut. cf. Edd. Studien p. 31). Braut- und Bräutigamsfreude waren uralte schöne Typen der Freude überhaupt. Aehnlich haben es Delitzsch (anlegt), Knobel (anthut) etc. verstanden.

Endelich ist Lucas 1, 39, in „eilends“ verwandelt.

Fast, Psalm 89, 8, in „sehr“, aber 2. Cor. 12, 15, wo es ἥδιστα mit sehr gern übersetzt wird, ist der ganze Satz unklar. Es heiſst: „Ich aber will sehr gern darlegen und dargelegt werden für eure Seelen.“ Diese Uebersetzung von δαπανᾶν versteht unser Volk nicht mehr. Der Apostel will sagen: „ich will mich mit Freuden ἥδιστα opfern — wie ich geopfert werde für eure Seelen“.

Fernigem, Hoheslied 7, 10, wo Luther das דבבלשפתי ישנים übersetzte: „und ich (rede) von Fernigem“. hat die Revision wiedergegeben nach Anderer Vorbild mit „der des Schläfers Lippen reden macht“. So hat auch Hengstenberg. Gewiſs versteht man das nicht. Was hat grade guter Wein damit zu thun, daſs Leute aus dem Schlafe reden! Wie man es auch geistlich nimmt, bleibt es unklar —; die

andern Versionen sind es freilich noch mehr. Besonders phantastisch ist die Uebersetzung von Magnus:

„Denn wie trefflicher Wein ist dein Speichel
Sanft gleitend vom Mund meines Liebsten,
So sanft wie von schlummernden Lippen."

Das ist ein sonderbares Bild für die Dichtung, wie der Speichel aus dem Munde Schlafender läuft. Was Renan sich darunter dachte, daſs der ausgezeichnete Wein die Lippen des eingeschlafenen Freundes benetzt, ist nicht zu erkennen. denn was hilft ausgezeichneter Wein den Lippen, welche nicht trinken — und schlafen! Grätz muſs wenig getrunken haben, da er den guten Wein auf die Zähne überströmen läſst, die wirklich davon nichts spüren.

Luther, als er von Fernigem redete, leitete das ישנים von ישן alt ab, und er hat bei dieser Annahme, wenn auch nicht in ganzem Verständniſs, sicherlich Recht. Es mag wohl so heiſsen:

„Dein Mund sei wie guter Wein,
Der meinem Lieben glatt hinunterflieſst
Und belebt die Lippen der Greise."

Daſs guter Wein zur Erquickung und Stärkung alter Leute gut ist, war eine bekannte Thatsache. Der Mund des Geliebten gleicht gutem Wein, der noch die Lippen schon Müd- und Greisgewordener wieder aufweckt.

Das Wort Fernig, Firn gebraucht Luther auch noch an anderer Stelle (3. Mos. 26, 10), aber hier hat es die Revision stehen gelassen, obschon das Wort bei uns ungebräuchlich ist, wenn es auch Göthe noch gebraucht und der Firnewein bei Schiller noch bekannt ist.

Feser, Jes. 5, 7, ist verändert in Fächser, was aber die neueren Dichter nicht mehr gebrauchen, wie in Grimms Lexicon bemerkt ist, und wohl die Leute namentlich in Norddeutschland nicht mehr verstehen; Pflanzung wäre schon besser, wie auch die englische (die revidirte) hat: plant.

Fladderholz, Sprüche 27, 5, für ברושים ist nun in Cypressenholz verwandelt.

Luther hatte, wie es scheint, an bruscum brusch ge-



dacht, welches für Ahorn vorkommt und daher Flader angenommen.

Gelte, Hebr. 9, 4, ist in Krug verwandelt, kaum glücklich, denn *στάμνος* als Krug erscheint nur in der Verbindung mit Wein. Gelte war in meiner Jugend noch im Volksgebrauch, wie „Eimer" etwa.

Geren, Ezech. 16, 8, ist in Mantel verwandelt.

Glänzten, Ezech. 1, 7, der Cansteinischen Bibel ist in glinzeten wieder zurückverwandelt, was unnöthig ist. Glinzen ist veraltet.

Glum, Ezech. 32, 2, ist in trübe verwandelt.

Gnätze, 3. Mos. 14, 56, ist in Krätze verwandelt, nicht glücklich, besser ist: Flechte, Grind.

Hälter, Jes. 19, 20, ist verändert in Landespfeiler, aber „Landes" steht nicht im Original. Pfeiler allein ist richtiger und verständlicher.

Hellig, Jerem 2, 25, bedeutete in Luthers Sprache: durstig, matt. Die deutsche Revision hat nur die alte Glosse wiedergegeben „Schone deine Füfse, dafs sie nicht blofs — und deines Halses, dafs er nicht durstig werde." In der Zunz'schen Bibel heifst es: „Erspare deinem Fufse die Blöfse und deinem Halse den Durst." Nägelsbach hat: „Hüte deine Füfse vor des Schuhes Verlust", was etwas viel ist für das eine Wort יחף. Ich meine, dafs die Blöfse des Fufses keine Parallele sein mag zu „Durst des Halses." Es scheint יעף verstanden werden zu müssen. „Hüte deine Füfse vor Mattheit, deinen Hals vor Durst." Es entspricht dann v. 24.

Keülich, 1. Kön. 7, 41, ist in Kugelicht verwandelt. Keulicht, sonst Kaulicht; Kaul, Kaule für Kugel ist in Schlesien (zumal im Jüdisch-Deutsch) auch für eine Kugelspeise gebräuchlich gewesen.

Köken, Jes. 28, 7, ist von der Revision in „tummeln" verwandelt worden. Köken wird als speien erklärt; Luther hatte gemeint „sie speien ihr Urtheil heraus" — aber wie kam er zu dieser Deutung? Er kann doch פוק nicht für קוק genommen haben. Möglicherweise ist gar nicht Köken, speien, in Absicht gewesen, sondern ein altes Kocken be-

deutet schwanken, unruhig sich bewegen, gauckeln (vergl. Grimm, Wörterb. V. 1566).

Kölke, 3. Mos. 11, 36, ist in „Graben“ verwandelt; Kolk ist noch nicht aus der Sprache des Volkes verschwunden.

Kollern, 1 Sam. 21, 14, ist nicht glücklich in „tobte“ verwandelt worden. Es hätte „kollern“ stehen bleiben können. Unser Volk weifs noch, was es bedeutet, wenn einer den „Koller“ hat. Jedenfalls würde es in Analogie von Apostelgesch. 26, 24 durch „er raste“ besser ersetzt worden sein.

Kolter, 2. Kön. 8, 15, ist in „Bettdecke“ verwandelt.

Krebs, Ezech. 6, 14, in Panzer.

Lauser, Sir. 14, 3, in „Knauser“. Treffender, weil sprachlich entsprechend, wäre Knicker gewesen.

Loren (Lören, Löre-naenia), Hos. 7, 14, ist in „heulen“ umgeändert.

Ortbret, 2. Mos. 26, 24, in Eckbret. Die Stelle ist an sich dunkel.

Pockeln, 1. Kön. 7, 31, statt dessen natürlich in Buckeln.

Quinger, Klagel. 2, 8. Schon in älteren Ausgaben dafür Zwinger, der Uebergang von qu in zw ist interessant. Man sprach und spricht Quetschken und Zwetschken (prunus) — quer und zwerch — so auch kam Querch statt Zwerg vor. Die Quele, Handtuch (Quehl), hiefs auch Zwel.

Schauer, Schewer, Sir. 50, 18, wird in „Kelch“ erneuert, was ungenau. Geschirr entspricht dem lutherischen Ausdruck und σκεῦος.

Schukkel, 2. Macc. 13, 5, natürlich in schaukelnd verwandelt.

Semisch, Ezech. 16, 16, verändert in „feines Leder“. Der Ausdruck Semisch ist heute noch ein technischer Ausdruck für Lederverkäufer.

Ströter, Hos. 6, 9, ist in „Räuber“ erneuert worden, was richtig, aber farblos ist. Wir haben das Wort noch, welches dem „Ströter“ entspricht. Es leitet sich von Strut, Strüt (cf. Frisch, 2. 350), was Strauch bedeutet. Ströter sind Strauchdiebe, was aufzunehmen wäre. — Es hat mit dem Worte Rotter, was im Rotwelsch wie Bettler gebraucht wird, nichts zu thun; „Bettler“ war leider immer der euphonische Ausdruck für Plünderer und Einbrecher. Es kommt vom

mittellat. ruptarius, aus dem auch der roturier, der Abenteurer geworden ist.

Es wäre nicht übel gewesen, wenn in die Passionsgeschichte des Evangeliums statt „Uebelthäter" Schächer gesetzt worden wäre, was der populäre Name für die Genossen Jesu am Kreuze ist. Allerdings kommt es in der Bibel nicht vor, aber es bezeugt die Macht des geistlichen Liedes, welches das Wort in das Bewufstsein des Volkes gebracht hat. In den Liedern, die namentlich in der Passionszeit gesungen werden, als in „Da Jesus an dem Kreuze stund", von Valentin oder Vincenz Schmuck, oder „Da Jesus an dem Kreuzesstamm", was Joh. Zwick zugeschrieben wird — kommt es in der dritten Strophe vor. So auch das Lied „Christus, der uns selig macht" von Michael Weifs, enthält es in der sechsten Strophe. (cf. Sunem, tom. 3. p. 257. 58.)

Gleichbedeutend mit Ströter ist Stromer, ein Landstreicher und „Kelsnyder", wie ihn eine Glosse erklärt. Von diesem nennt die Gaunersprache den Wald gewissermafsen poetisch: Strombart.

Tendeln, 5. Mos. 14, 5, giebt die Revision durch Gemse wieder. Wissenschaftliche Gründe sind dafür nicht gegeben. In sprachlicher Hinsicht ist es falsch.

Tendel oder Dendel, Daudel ist aus Damdel entstanden und bedeutet den Damhirsch. (Franz. dain, daine.) Wie es in manchen Dialekten Dämlein oder Dänlein heifst, so hat es anderswo die Verkleinerung mit El als Dändel oder Denl erfahren. Schmeller (1. 375) citirt aus Abraham a Sancta Clara: „Wenn euer Sohn einen Jäger abgiebt und mehrere Dienl (Dirnl) als Denl ins Netz bringt." Andere Form ist eben Thändl. Interessant ist die Form Daniel, die sich polnisch daraus entwickelt hat.

Thramen, 1. Kön. 6, 6 (Trabs, Balken), in Nachfolge Anderer durch „Absätze" (auch in der Zunz'schen Bibel).

Verdüstert (aufgeblasen, wie der Dampf in die Höhe geht und düster macht), 1. Tim. 6, 4, wie Erasmus schon inflatus est gegeben hat.

Werft, 3. Mos. 13, 48 (ein älterer Ausdruck bei Wollwebern, die Kette), wird wie bei Zunz durch Aufzug wiedergegeben.

Wirderung, 3. Mos. 27, 25 (von wirdig, werth), durch Schätzung wie anderswo.

Zaue, Zawe, 2. Sam. 5, 24, „durcheile".

Natürlich sind das nicht alle Veränderungen, welche sprachlich vollzogen sind; ich verweise für wenig andere auf Düsterdieck, p. 42, Kühn 31—33 etc. Ich meine nur, dafs diese kleine Liste ein treuer Charakterbild der Aenderung giebt, als die Berichte über die Revision, wie sie mir bisher vorgekommen sind. Ich hoffe, dafs dies auch bei der Aufzählung der bewährten Archaismen Luthers der Fall sein wird. Hier kann noch weniger von Erschöpfung die Rede sein, aber ich denke, dafs es für jetzt genügt.

II.
Liste von bewahrten biblischen Archaismen.

Da ist:

Abba, Röm. 8, 15. Es ist kein Grund vorhanden, das Wörtchen „lieber" zu Vater hinzuzusetzen. Wir sagen ja auch nicht „lieber Vater unser". „Abba", Vater drückt völlig die Hingebung des Herzens aus, welche in „lieber" beabsichtigt sein soll. Dies schränkt vielmehr das Bekenntnifs zum Vater ein. „Unser Vater" drückt noch eine gröfsere Anbetung und Ehrfurcht aus, als sie in „lieber" dargestellt sein kann.

Aftersabbat, Luc. 6, 1. Die Meinung, die Luther über die berühmte Stelle ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ darin niederlegte, kommt gewifs der Wahrheit näher, wie die gelehrten Meinungen Anderer, etwa Scaligers und Casaubons, — aber wenn er Aftersabbat glaubte noch als zweiten Sabbat verstehen zu können, so hat doch After bei uns nicht mehr diese ihm sonst zugekommene Bedeutung. After hat, wo wir es noch gebrauchen, den Begriff des Schlechteren; wir sagen Afterdichter, Afterkönig, Afterbild etc. Die Beispiele sind in Grimms Wörterbuch leicht zu finden. After ist ja dasfelbe, was „Aber" in „Aberwitz", „Aberglauben", be-

deutet; niemand wird ein „Abersabbat“ für verständlich halten.

Wenn wir Luthers Meinung in der Uebersetzung wiedergeben wollen, so dürfen wir nur „zweiten“ Sabbat geben. „After“ könnte an einen schlechten Sabbat denken lassen.

Es ist aber unmöglich, an der wirklichen Deutung dieser Stelle, an der sich so viele wunderliche Ideen versuchten, vorüberzugehen. Ich halte also in der That Luthers Meinung, in der er ja älteren Auslegern folgte, für eine, die der Wahrheit nahe kommt.

Die Lehre, welche Jesus an dieser Stelle giebt, betrifft die wahre Heiligung des Sabbats, dafs nämlich des Menschen Sohn auch ein Herr des Sabbats sei. Wenn also nicht von Lucas ein besonderer Sabbat gemeint worden wäre, so hätte das Wort *δευτερωπρώτῳ* gar nicht genannt zu sein brauchen. Denn es wendet sich ja alles darum, ob man an sich den Sabbat verletzen darf. In den Parallelstellen von Matthäus und Marcus ist auch nur von Sabbat allein die Rede.

Aber Lucas deutet damit noch etwas Anderes an, und ich wundere mich, dafs die revidirte englische Bibel das Wort ganz aufser Acht gelassen hat — ausfagend, dafs einige ältere Autoritäten einfügten: second first.

Es handelt sich darum, dafs die Jünger Aehren ausrauften. Vom Passahfest wird ausdrücklich gesagt, es sei um die Zeit der Aehrenreife. (2. Mos. 23, 15.)

Ebenso heifst es 3. Mos. 23, 14: „Ihr sollt Brot und geröstete Körner und frische Aehren nicht essen bis zu eben diesem Tage (dem andern nach dem ersten) ממחרת, bis ihr gebracht das Opfer eures Gottes.“ Dieser andere Tag des Festes (שני של פסח) ist mit dem Ausdruck *σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* in treffender Weise bezeichnet. Vom Sabbat wird geredet, weil die Heiligung des Passah so gehalten wird, wie der des siebenten Tages der Woche (Sabbat) und weil der Festtag gerade im Gesetz (3. Mos. 23, 15) שבת genannt war. In diesem selben Gesetz war aber vorgeschrieben, dafs am ersten Tage sei heilige Versammlung. wo man keine Arbeit thun soll. Man heiligte nun

später den zweiten Tag des Passah ebenso wie den ersten. Die Berechtigung nahm man daher, dafs nur der zweite als Fortsetzung des ersten galt. Er hiefs *δευτεροπρῶτος*, er war der zweite Festtag wie der erste, so heilig wie jener, so Sabbat wie der erste; dafs in dem Worte dieser Sinn sei, erkennt man aus dem parallel gebildeten Wort *δευτεροδέκατον*. Man nannte *δεκάτη* den Zehnten, welchen alles Volk den Leviten geben mufste, und *δευτεροδεκάτη* war der Zehnte, welcher von den Leviten den Priestern gegeben war.

Bei Eusthatius (im Leben des h. Eutychius Cap. 95, cf. Du Cange, Glossar. Gr. p. 285) erscheint die Stunde „*τῆς δευτεροπρώτης κυριακῆς*“. Das ist aber nicht der siebente Tag, wie Du Cange und Hase und Tischendorf deuten, der Sonntag in albis, nämlich der Sonntag nach Ostern, sondern es ist Ostermontag, der zweite Ostertag. Die Glosse bei Du Cange, welche das Wort erklärt „*ὅταν διπλῆ ἡ ἀργία ἐστί*“, ist vortrefflich. Ebenso scheint Isidor richtig zu verstehen (epp. 3. 110 bei Tischendorf), wenn er sagt, es bedeute „*ἐπειδὴ δεύτερον ἦν τὸ πάσχα*“. Die Bildung des Wortes schliefst sich an das Wort des hebr. Originals an, das ממחרת als den zweiten Sabbat verstehend.

Lucas spricht also von dem zweiten Osterfesttag, an welchem die Aehren zuerst gegessen wurden, wenn das Omer dargebracht war. Er war auch Festtag und Ruhetag und galt daher dem Namen und der Sache nach als Sabbat. Was Isidor noch sagt: „Sie nennen die ganze Woche Sabbat“ ist ungenau; sie rechneten von Sabbat die ganze Woche (gerade wie man von der Feria des Sonntags rechnete Feria 1, 2, 3 etc.), aber Sabbat selbst hiefsen nur die Feiertage.

Es tritt also, wie anderswo zu verwenden ist, hier eine genauere Tradition des Evangelisten heraus, als sie bei Matthäus und Marcus vorkommt.

An sich ist es eben unbestreitbar, dafs statt „Aftersabbat“, was keinem Verständnifs mehr begegnet, gesetzt werden mag an einem „zweiten Feiertag“ (im Passah).

Aufsätze, Matth. 15, 2. Unser Volk versteht nicht mehr unter diesem Wort, was im Original verstanden sein soll. Vielleicht braucht man es noch im Putz der Frauen, meist gilt es heute für eine Abhandlung, wie sie Schüler und Schülerinnen in der Schule ausarbeiten. Dafs darunter die Tradition der Synagoge, die קבלה, welche neben dem buchstäblichen Gesetz bei den Juden die entscheidende Bedeutung hatte, gemeint sein soll, kann Niemand mehr denken. „Gesetze" für „Aufsätze" würde wenigstens klar sein.

Barte, Ps. 74, 6, weshalb dies völlig veraltete Wort für Axt oder Beil behalten wird, während doch „Kolter, Krebs" etc. verändert sind, ist nicht einzusehn.

Aetzen, 2. Sam. 13, 5. Dies Wort in der Bedeutung „Nahrung geben, speisen" ist aus dem Volk verschwunden, obschon es in modernen Dichtern noch vorkommt. Vielmehr ist die andere Bedeutung, das Einfressen durch Säure und Scheidewasser, nun alltäglich.

Fegopfer, 1. Cor. 4, 13. Luther hat: „Wir sind stets als ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute." Die Uebersetzung von Fluch für *περικαθάρματα* und von Fegopfer für *περίψημα* ist weder sachlich anzunehmen noch sprachlich beizubehalten. Perikatharmata bedeutet Auswurf wie Katharma allein. Man nannte auch bei den Griechen so den „Auswurf" der Gesellschaft. Bei Lucian kommt die Stelle vor: „Man schilt uns *ἀνδράποδα* und *καθάρματα*." Luther kam zu seinem Ausdruck „Fluch", weil auch bei Reinigungsopfern das Opferthier, welches dann weggeworfen ward, mit diesem Namen belegt ward, gleichsam als Sündenbock; das meinte Paulus nicht, sondern er rief aus: Wir sind der Auswurf der Welt geworden. Und so mufs es auch übersetzt werden. Zu der Uebersetzung von Fegopfer für peripsema kam Luther auf andere Weise. Im griechischen Text des Buches Tobia kommt das Wort peripsema an einer dunkeln Stelle vor; die Mutter wünscht, es möchte Geld zu einem peripsema für den Sohn werden, was man für „Sühnopfer" (purgamentum) erklärt hat. Das Wort bedeutet an sich Kehricht und Kehrichtlappen, Wischlappen. In Verbindung dieser Bedeutung mit

der bei Tobias (der einzigen Stelle, wo es noch erwähnt war) bildete Luther das Wort Fegopfer, was erst seit ihm in der Literatur erscheint. Aber, wenn auch in Tobia vielleicht das Wort eine Abwischung der Sünde und des Unheils bedeuten kann, so ist das im Gebrauch des Paulus unmöglich.

Er sagt vielmehr, wir sind der Auswurf und an uns reibt man sich ab; wir sind die Lappen, an denen man jeden Schmutz abwischt. Von Sühne und Opfer ist dabei nicht die Rede. Statt Kehricht sagte man allerdings in älterer Zeit Feget, Feghet, Fegelse, Fegicht (fegen ist ja abwischen, reinigen), und man sagte: Fegelappen wie Wischlappen. Fegopfer ist in unsern Tagen unverständlich, und vom Opfer ist bei Paulus nicht die Rede. Es würde genauer zu übersetzen sein: „Wir sind der Auswurf der Welt geworden, der Fegelappen für alle Welt“, d. h. auf die man allen Schmutz häuft, an der sich alles reibt. Wie schmerzlich richtig das war, beweist kein Geringerer als Tacitus selbst.

Fergen, Ezech. 27, 27. Dafs Fährmann, Seemann deutlicher für unser Volk ist, wenn es liest, ist offenbar.

Geil, Röm. 13, 14. Gerade weil das Wort in einer Sonntags-Epistel steht, hätte man es vermeiden sollen. Es ist nicht mehr in edler Sprache heimisch und auch der Satz selbst ist ohne Genauigkeit. Es heifst dort wörtlich, was schöner ist: Nähret durch des Leibes Pflege nicht seine Sinnlichkeit.

Greten, Ezech. 16, 25. Offenbar veraltet. Sanders stellt es nur noch unter Grätschen. Es ist kein Grund, es zu behalten. Wir sagen eher: „Du spreiztest deine Füfse“.

Griechen, Apostelgesch. 6, 1. Im Griechischen steht *Ἑλληνιστῶν*. Der Unterschied zwischen Hellenisten und Hellenen sollte nicht verwischt werden. Es wird ja eben darum Hellenisten gesagt, um zu bezeugen, dafs es keine Griechen waren. Man könnte das Wort stehen lassen.

Kogel, Ezech. 23, 8, wird in moderner Sprache nicht mehr gefunden. Es wird kaum ein Schulkind wissen, was es ist. Kopfbund, Turban giebt auch der Stelle die rechte Färbung.

Koller, Apostelgesch. 19, 12, ist fremd geworden. Semicinctum oder Simicinctum, woher σιμικίνθιον stammt, ist genau, was wir Schürze nennen. So ist wiederzugeben.

Löcken, Apostelgesch. 9, 5. Es mufs, wie Dr. Heyne im Grimm'schen Wörterbuch 6. 482 bemerkt, richtiger „lecken" geschrieben werden; allerdings hat man seit dem 17. Jahrhundert die Schreibart läcken oder löcken angenommen, um es vor Verwechslung mit lecken lambere zu schützen. In der That wird es auch als „löcken" noch damit verwechselt, da lecken in der Bedeutung von springen veraltet ist. Noch immer mufs erklärt werden, dafs es in der genannten Stelle bedeutet: Was schlägst du gegen den Stachel aus, — was sträubst du dich dagegen.

Letzen, Jes. 11, 9. Es ist kein Grund, dies zu halten statt des verständlichen „Verletzen"; nur in der Bedeutung „erquicken, sich nähren, stärken" ist letzen noch bekannt.

Loderasche, Buch der Weisheit 2, 3. Wir sprechen so nicht mehr; Flugasche ist jedenfalls klarer.

Rappuse, Jerem. 15, 13. Nicht edel genug für die Prophetensprache; Raub, Plünderung bedeutet das hebräische Wort.

Risch, 1. Sam. 20, 38, für das heutige rasch! Warum?

Ruchlos, Sprüche 1, 7. Die Revision hat für אויל, „Thor", hier „Ruchlos" stehen gelassen, — und Hiob 5, 3 hat sie für „Toll" wieder Thor geändert. אויל heifst überall Thor und Narr. Ich vermuthe, dafs in dem Namen Ewil Merodach nur die Masora אֱוִיל in der Bedeutung Thor punktirt und statt dessen ein אול, אל, nehmlich Gott, göttlich, stark gestanden hat. Als Luther das Wort „Ruchlos" für Ewil gab, verstand er gleichfalls das Thörichte darunter. Ruoch ist mhd. Sorge. Ruochlos war nachlässig, leichtsinnig, sorglos, was mit Ewil übereinkommt.

In unsern Tagen hat ruchlos nichts mehr vom Thörichten, sondern nur vom Bösen. Man kann kaum ein schlimmeres Wort von einem Menschen oder einer That sagen, als dafs sie ruchlos sei. Für das Wort geruoche, sorgen, hüten (in meinen Eddischen Studien p. 100) habe ich auf eine schöne Inschrift in der ehemaligen Erfurter

Peterskirche aufmerksam gemacht: „Christ. geruche. zu. Lebine. di. Sele. der. Begrabine.“ (Christ behüte zum Leben die Seele der Begrabenen.) Es ist nur noch übrig geblieben in der Formel, welche vom Thun hoher Personen gebraucht wird, welche „geruhen“ dies oder jenes zu wollen, wie Christus geruht, die Seelen der Menschenkinder zu retten. Ebenso wie ruchlos ist auch verrucht (Ezech. 16, 27) von uns als schändlich, niederträchtig gebraucht, während es früher auch nur „rücksichtslos, sorglos“ gewesen ist. Das Compositum ver ist zuweilen eine Verstärkung (wie letzen und verletzen, sühnen und versöhnen), aber anderseitig die Verwandlung des Sinnes in das Gegentheil, wie verwünschen, verdenken, vergiften, verkiesen (verachten), verknnnen (verzichten), vermaeren (Böses erzählen) etc.

Es scheint also, dafs die Revision hätte ruchlos in „Thor“ umsetzen sollen, wie sie dies auch Hiob 5, 3, gethan hat.

Sangen, 3. Mose 2, 14. Es scheint nicht, dafs Sangen heute noch allgemein bekannt ist; an sich ist „sangen, am Fener gedörrt“ ein doppelter Ausdruck, denn es sind schon im Feuer gesengte Aehren. Luther hat das Wort selbst aus älteren Versionen; „Aehren“ an seiner Stelle ist gewifs deutlicher.

Schelhengst, Sir. 33, 6, ἵππος εἰς ὀχείαν (in der griech. Ausgabe 36, 6) χρεμετίζει. Würde nicht genauer und deutlicher sein „wie ein Pferd wiehert in der Lust unter jeglichem Reiter, so ein spottender Freund.“

Schleifen, 2. Sam. 24, 22. Es wird wohl heute kaum noch verstanden, dafs Schlitten oder Wagen gemeint sind, auf welchen Ochsen das Holz zum Opfer bringen sollten. כלי בקר ist das Joch, mit welchem man die Ochsen vorspannte.

Schönfahren, 2. Cor. 5, 11. Es handelt sich hier nicht blos darum, dafs „schön fahren“ ein „schonfahren“ d. h. ein schonend Umgehen bedeuten sollte, wie alte Versionen hatten (Stade Erläut. p. 563) „Gha why sachta mit den Lüden umma“, sondern Luther hat den Begriff von πείθομεν wohl irrig gesucht, wenn er es etwa wie Galater 1, 10,

im Sinne von „gefallen wollen“ nahm. Das scheint an dieser Stelle nicht möglich. Es mufs wohl heifsen mit Bezug auf V. 10, wo davon gelehrt wird, dafs wir Alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen, nachdem einer Gutes oder Böses empfange. Wissend also die Furcht vor Gott „so lehren wir die Menschen, dafs wir Alle Gott offenbar werden.“ Er sucht die Menschen zu überzengen, dafs wir Alle vor Gott erscheinen müssen und gerichtet werden. Er schmeichelt ihnen gerade nicht, sondern mahnt sie, da er ihnen das Gericht Gottes in Erinnerung bringt.

Seuchtig, 2. Tim. 6, 4. Schon Frisch (2, 266) im vorigen Jahrhundert nannte das Wort veraltet, und ist es jetzt unverständlich. Wir müfsten *νοσῶν* übersetzen: erpicht auf Streitfragen und Wortkriegen.

Stempfel, Sprüche 27, 22, für Stösser, Mörserkeule.

Tappen, 3. Mose 11, 27, für Tatze.

Tartsche, 1. Kön. 10, 16. Sanders sagt (3, 1287) „veralteter Schild.“ Es ist kein Grund statt des zeitig fremden Wortes nicht Schild zu setzen.

Teiding, Ezech. 22, 28, veraltet für Mähre und Fabeln; was wir „Enten“ nennen, ist schon alter Brauch. Schon Reuchlin gebraucht Ententeidinge, Entengeschwätz. Die Ente ist zur Zeitungsnachricht durch ihr Geschwätz gekommen. Der Prophet gebraucht שוא für Lüge.

Teidingsleute, 2. Mose 21, 22, veraltet für Gerichtsleute, Richter. Von dem Verbum „taidingen, taidigen“, gerichtlich verhandeln, „abtaidigen“, sich mit Jemand abfinden, „einteidigen“, versöhnen, Frieden schliefsen, „untertaidingen“, unterhandeln etc. ist hochdeutsch nur vertheidigen übrig geblieben (vgl. Schmeller 1, 429).

Verschliefen, 2. Sam. 14, 4, für versickern ist gleichfalls veraltet — aber im hebräischem Text ist von Wasser die Rede, das auf die Erde fliefst.

'Verschleifst ist nicht verändert, Sir. 14, 18, und doch ist es irrthümlich fett gedruckt, als wäre es neu.

Undeutsch, 1. Cor. 14, 11. So hat die Revision das griechische *Βάρβαρος* nach meinem Bedenken irrig wieder auf-

genommen, nachdem es in neueren Cansteinischen Bibeln in „undeutlich" verändert war. Luther hat „undeutsch" gesetzt mit Beziehung auf die in der römischen Kirche gebrauchte lateinische Sprache, an deren Stelle die Reformation die deutsche Liturgie und den deutschen Gesang, nebst der Predigt herstellte. Diese polemische Rücksicht braucht heute nicht genommen zu werden. Uns ist „undeutsch" nicht mehr soviel wie „fremd", was „barbarisch" bedeutete. Es hiefs barbarus auch nicht blos „ungriechisch", daher auch Paulus dies nicht meinte. Es lag ihm daran, das Unverständliche darin auszudrücken, wie auch die Laute waren, welche ausgesprochen wurden. In keiner Glosse im Mittelalter ist es vorgekommen — nach meinem Wissen — barbarus mit Undeutsch zu übersetzen. Barbarismus wird als „Vorterbunge einer Sproch, ungelert rede, die nit recht geseczt ist ut ista vir und iste mulier" etc. (cf. Dieffenbach, Gloss. Latino. German. p. 68) wiedergegeben. In seinem neuen Glossar. (Frank. 1857) theilt Dieffenbach aus einem Lexicon des 15. Jahrhunderts mit (p. 48) „alle Sprake an grekes un latins". Man darf hinzufügen, dafs die Uebersetzung „undeutsch" in unsern Tagen nicht blos dem Wortlaut, sondern auch dem Geiste der Lehre Pauli widerspricht. An dem Pfingsttage redeten die Jünger in allen Zungen und verstanden einander. Das war das ideale Wunder. Die Jünger sollten in allen Zungen reden, wenn sie darin verstanden werden. Nicht das „Undeutsche", sondern das Kauderwelsche, was man nicht versteht, meint der Apostel. Veraltete Fremdworte gehören auch zu dem, was er mit „barbarisch" verwirft. Es ist ganz gleichgültig, ob es gothisch und mittelhochdeutsch ist, auf die Klarheit kommt es an; kein besseres Wort wie fremd, unverständlich drückt hier den Sinn des Apostels aus.

Wert, Wird, Ezech. 26, 5. Ein in alter Zeit viel gebrauchtes Wort, mit dem zahlreiche Ortsnamen zusammengesetzt sind (vgl. Förstemann, Ortsnamen p. 1482), wie Kaiserswerth, Nonnenwerth u. A. Ist dialectisch in allen Theilen Deutschlands vorhanden. In Richey's Hamb. Idiot p. 345 Wörde, was auch Währde, Worth und Wurth ausgesprochen wird.

Aus den Worde-saten ist Wursten wie Holt-sati Holstein geworden. In Schwaben heifst es Word, Wehrt, woher Donauwerth. (Schmid, Versuch eines schwäb. Idioticon p. 132.) Doch ist es zweifelhaft, ob es hochdeutsch noch verstanden wird.

Wendelstein, 1. Kön. 6, 8, ist nicht mehr deutlich für „Wendeltreppe".

Wärts, 2. Chron. 23, 10. „Zum Hause wärts" statt bis an das Haus, ist künstlich.

Zuchtmeister, Galat. 3, 24 und 25. In älterer Zeit allerdings für Erzieher und Hofmeister gebraucht. Jetzt hat es einen harten Sinn, den der Pädagog beim Apostel nicht haben soll. Das Gesetz, in welchem es heifst: Du sollst lieben Gott und deinen Nächsten wie dich selbst, ist nicht blos ein stocktragender Zuchtmeister, sondern Erzieher zur Liebe Jesu Christi.

Zerleche, Pred. Sal. 12, 6. Dafs Eimer zerbrechen, weifs unser Volk, dafs sie „zerlechen" sprechen sie nicht mehr.

Vielleicht gelingt es Ihnen, verehrter Freund, durch Ihren Einflufs die Beachtung der Editoren der „Probebibel" auf dieses Blatt aufmerksam zu machen.

III.
Sachliche Anmerkungen.

Noch bedeutungsvoller wird die Revision der lutherischen Uebersetzung, wenn man nicht blos die Sprache, sondern die Sache selbst ansieht. Die Bibel ist das Buch der Kirche, es wird aus ihr jeden Sonntag vor der Gemeinde gelesen, und geschieht dies nicht einmal genug. Gar mancher Prediger erspart sich bald Evangelium, bald Epistel. Ich halte von dieser Freiheit nichts, weil sie nimmt. Das ist die rechte, welche mehr giebt. Wenn aber die Bibel in der Gemeinde gelesen wird — so hat man der Anstöfse in der jetzigen Version genug. Man liest Falsches, oft nicht mehr zu Verstehendes; es leidet Erbauung, Wahrheit und die Lehre selbst darunter. Man liest oft zwar den Luther, aber nicht

Christum und die Apostel. Niemand mehr wird dadurch gestört, als der Geistliche im Amt. Eine sprachliche Abnormität kann er im Perikopenbuch ändern — aber das Sachliche plötzlich umzumodeln ist nicht so leicht. Ich bin oftmals zurückgeschreckt, wenn ich gelesen habe, was ich nicht ganz verantworten mochte.

Die Bibel ist auch das Buch der Sonntagschule. Sonntag für Sonntag lese ich mit vielen hunderten von Kindern aus dem alten Band und zumal aus den Evangelien. Die Kinder merken wohl die dogmatischen Schwierigkeiten nicht — aber Lehrerinnen und Lehrer mufs ich lehren lassen, was mir der Wahrheit entgegen scheint. Und wir lehren nicht „kephisch oder apollisch“ — also auch nicht „lutherisch“, sondern „christisch“. Und dergleichen stellt sich noch eingreifender in Bezug auf den Unterricht von Confirmanden und Confirmandinnen ein. Man lehrt sie die Sprüche der h. Schrift — man mufs sie ihnen eindringlich machen; der Confirmandenunterricht ist keine Wiederholung des Elementarunterrichts. Nicht das Memoriren, sondern das lebendige Verständlichmachen tritt in den Vordergrund.

Auf diese pädagogische Bedeutung der Bibel kann nicht genug Werth gelegt werden — und andere Rücksichten als Seligkeit und Innigkeit der menschlichen Seelen, denen man die Bibel bringt, giebt es nicht.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs in der kleinen Schrift von Schwalb in Bremen (Kritik der Lutherbibel. Berlin 1884, p. 8 etc.) mancher richtige Gedanke angeregt wird — aber er ist in den angeführten Beispielen durchaus nicht glücklich gewesen.

Sogleich beim ersten Satz, den er anführt aus Matth. 5, 31, wo es in der Probebibel heifst: „Wer sich von seinem Weibe scheidet“ (ἀπολύσῃ). Schwalb meint, es solle heifsen, „wer sein Weib fortschickt“, weil „von einer gerichtlichen Auflösung der Ehe, von dem was wir Scheidung nennen, gar nicht die Rede ist.“ Aber der Herr bezieht sich mit seinem Wort auf 5. Mos. 24, 1, wo die Form der Auflösung der Ehe berichtet wird. Wo steht denn, dafs Scheiden grade gerichtliches Scheiden nach unserer Weise bedeutet! Es war ein

anderer Modus des Scheidens, aber ein solches war es immer — und es ist mehr im Geiste des Satzes „scheiden“ zu gebrauchen, als fortschicken oder besser noch, entlassen, weil, wenn es auch wörtlich ist, darin eine Willkür ausgedrückt ist, die an sich nicht vorhanden war. Freilich auf das Wort *ἀπολύειν* die Methode der jetzigen Scheidung zu gründen, wäre wunderlich — aber davon ist beim Gebrauche des Wortes „scheiden“, was jedenfalls das Volk versteht, doch nicht die Rede. —

Schwalb nimmt Anstand an Matth. 5, 45, wo die Probebibel hat „auf daſs ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“, weil wörtlich „*υἱοί*“, Söhne, steht. Der Tadel ist nicht gerecht. Christus spricht im Geiste der Propheten, wo בנים an sich Söhne, im Allgemeinen für Kinder überhaupt gebraucht wird (Jes. 1, 2). Grade im Geiste des neuen Testaments ist es, nicht bloſs an die Söhne, sondern an die Kinder (auch die Frauen) dabei zu denken. Schwalb ist bei seinem Tadel tendentiös. Er will, daſs es „Söhne“ heiſse, damit „klar werde, daſs Jesus nicht der einzige Sohn Gottes sein will.“ Aber Schwalb wird zugeben, daſs niemand behauptet hat, die Menschen seien keine Kinder oder Söhne Gottes. Ein solcher würde ja altes und neues Testament leugnen. —

Was Schwalb zu 6, 13 bemerkt: „Erlöse uns vom Uebel“, ist nur eine andere sprachliche Auffassung. Uebel und Böse ist an sich eins. Uebel ist schwächer als das griech. *πονηρόν*. Luther faſste *πονηρόν* (das Neutrum), statt *πονηρός*, dem Uebeln (Masc.), dem Bösen. Ich für meinen Theil halte es mit dem Masc. Der *πονηρός* ist der Satan, der Versucher, so daſs die ganze Bitte lautet: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen, nehmlich vom Versucher“, wie Christus selbst versucht worden ist. —

Schwalb will 7, 22 für „Thaten“ *δυνάμεις*, Wunder gesetzt haben. Daſs „Thaten“ nicht ausdrückt, was *δυνάμεις* bedeutet, ist offenbar; aber „Wunder“ ist auch nicht an sich darin ausgesprochen. Es sind „Kräfte“ und zwar „wunderbare“, von denen gesprochen wird. Schwalb will durch seine Bemerkung betonen, daſs „auch Verworfene, nicht blos Dolmetscher Gottes, Wunder thun können“ — aber Propheten

und Apostel, von denen Wunder erzählt werden, waren auch Sünder. —

Schwalb negirt, dafs Ev. Matth. 26, 28 übersetzt ist, „das ist das Blut des neuen Testaments“, und nicht „des neuen Bundes“ — und ist darin im Recht, weil unser Volk unter „Testament“ meist nur den letzten Willen eines Verstorbenen versteht. An sich ist es wie das griech. diatheke nur eine Urkunde, eine Bezeugung, d. h. für das hebr. Berith. Die Probebibel hat wohl „Testament“ behalten, weil es in unseren Volksgeist und die Volkssprache übergegangen ist, vom „neuen Testamente“ zu reden. Es ist „neutestamentlich“ ein Begriff geworden, der Niemand mehr zweifelhaft ist. —

Zu Lucas 6, 21 tadelt Schwalb, dafs die Probebibel hat „die hie hungern, die hie weinen“, während griech. *νῦν* steht. Völlig gerecht wäre sein Tadel gegen die nicht revidirte Form „hier“ — aber „hie“ ist alterthümlich oft genug für die Zeit genommen im Sinne von jetzt; schon Hartmann von Aue gebraucht es so; Schwalb kann dies aus Beneke-Müller n. Heyne in Grimms Wörterbuch (4. 1306) ersehen. Das meinte Luther und war im Recht, es zu gebrauchen. Wenn man doch wünschen mufs, dafs anstatt „hie“ gesetzt werde „nun“, so nur darum, weil man „hie“ jetzt nur im Sinne von „hier“ gebraucht und versteht. („Hie Welf, hie Waibling“.)

Schwalb corrigirt ohne Grund in der Probebibel „Gott war das Wort“. Auch griechisch heifst es „*ϑεὸς ἦν ὁ λόγος*“; es steht auch geschrieben „Wajomer Elohim“ — und Menra wird in der Tradition der Juden der Logos genannt, so dafs für „Gott“ übersetzt ward „Wort Gottes“ (vgl. Hochzeit von Cana p. 12).

Joh. 5, 39, ist ganz irrig, was Schwalb verbessert. Es heifst nicht, wie er meint: „Ihr suchet in der Schrift, denn ihr wähnt“, sondern der Herr spricht auffordernd: „Suchet, prüfet die Schrift (wörtlich Schriften, als die verschiedenen Bücher des Gesetzes und der Propheten), denn ihr meint (wo ihr meint) das ewige Leben zu haben — denn gerade jene zeugen von mir — und doch wollt ihr nicht zu mir kommen, um das ewige Leben zu haben.“

Joh. 8, 25, hat Schwalb mit seiner Correctur Anspruch gehört zu werden. Wie die Probebibel hat: „Erstlich der, der mit euch rede", ist gegen Wort und Geist der Schrift; τὴν ἀρχήν heifst nicht sowohl „erstlich" von der Zeit, sondern „omnino, prorsus", wie wir sagen „überhaupt", was ähnlich gebildet ist, — „vor allem" (vgl. Herrmann ad Vigerum p. 80 und die von Reiz gesammelten Stellen p. 723). Dann steht „ὅ τι was", denn es ist Jesu Meinung darin auszudrücken, dafs die Lehre von dem „Ich", von dem er vorhin geredet hat, mit seinem „Ich" übereinstimmt. „Wort" und „Ich" sind eins.

Dagegen ist die Correctur Schwalbs an Joh. 8, 44, unerklärlich. Wenn es heifst: „denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen", so ist das richtig; „derselbigen" bezieht sich auf ψεῦδος, von einem Vater des Teufels ist nicht die Rede, das wäre ja sonst der Grofsvater derer, zu denen Jesus redet. Der Teufel hat eben die Lüge von sich allein, daher heifst es: „ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ"; er spricht aus dem Eigenen. denn Lüge ist sein Eigenthum.

Ebenso irrig ist die Bemerkung Schwalbs zu Joh. 11, 33. Freilich ist die Uebersetzung Luthers, und die Probebibel behielt es bei, „ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν" nicht zutreffend: „er ergrimmte im Geist und betrübte sich selbst." Jesus ergrimmt nicht, es ist auch gar kein Grund zum Grimm. Das griechische Wort drückt nur die **Laute** aus, die Jesus von Schmerz ergriffen ausstiefs. Es heifst soviel „er seufzte laut", und ταράσσειν ist genau gebraucht, wie wir von einer Bewegung des Schmerzes zu reden pflegen, „Jesus seufzte laut und war tief ergriffen oder bewegt." Was aber Schwalb bemerkt: „Er betrübt sich nicht, er zürnte nur", ist ganz unglücklich. Worüber sollte er zürnen! Dafs Menschen sterben müssen, kann beklagt werden, aber darüber in Zorn zu gerathen, stände Jedermann schlecht an, zumal Jesus.

Diese Anmerkungen Schwalbs zur Probebibel der Evangelien sind nicht zahlreich und nicht glücklich. Sie gehen zu sehr von einer Tendenz aus, welche bei aller Anerkennung für den Freimuth von Schwalb, dafs eine Beurtheilung der Probebibel auf weiteren und tieferen Proben selbst beruhen

müsse, aber ich betone noch stärker wie er, dafs allerdings die Redaktion der Probebibel die vielen sachlichen Anstöfse, welche dieselbe noch immer darbietet, zur Belehrung und Erkenntnifs des Volkes hätte in den Kreis ihrer Studien ziehen müssen. Um dies in etwas zu beweisen, habe ich die Pericopen der einzelnen Sonntage einer Betrachtung unterzogen, und zwar zuerst die Episteln. Es sind solche Stellen der heiligen Schrift, welche zumeist dem christlichen Volke entgegentreten und deren Revision daher zumeist in's Auge gefafst werden mufs. Mögen die Redakteure der Probebibel mit freundlichem Auge die folgenden Blätter ansehen.

„Gebt nicht Raum dem Zorn", sagt der Apostel 12, 19, aber auch bei diesem Vers hat die Probebibel, der auch die Ausgabe gefolgt ist, die von der britischen Bibelgesellschaft verbreitet wird, einen Zusatz, der nicht getragen werden kann. Es ist nämlich eingeklammert „Gottes", als wenn der Apostel sagen wollte: „Rächet euch nicht selber, sondern gebet Raum dem Zorne (Gottes), denn es stehet geschrieben, die Rache ist mein, ich will vergelten." Dieses Einschiebsel, wenn es auch in alten Auslegern vorkommt, zerstört den ganzen Sinn des Satzes. Einmal hätte der Apostel, wenn das Einschiebsel der Uebersetzung nothwendig wäre, „Gottes" dazugesetzt, zweitens, wenn er dies gemeint hätte, braucht er den kommenden Satz gar nicht hinzuzufügen, der nur das wiederholte, was in „Gottes" enthalten wäre. Der Apostel will gerade das Gegentheil sagen.

Er schreibt an die Römer, um so mehr darf man die Wiedergabe einer namentlich römischen (lateinischen) Formel in Gebrauch genommen sehen. Die Lateiner sagen: Dare spatium irae, dem Zorn Raum geben, d. i. verrauchen lassen, wie man dem Dampf Raum geben mufs, um kein Unglück anzurichten. Als der Reitergeneral Fabius militärisch gerichtet werden sollte, weil er gegen die Instruction des Dictators gehandelt, obschon durch seine That ein Sieg gewonnen ward, bitten die Römer den Dictator, er möge die Sache auf Morgen verschieben und seinem Zorne Raum geben (spatium irae, Livius 8, 32). Gerade so räth Seneca im Zorn sich zu benehmen: „geben wir ihm Raum."

Gerade so lehrt der Apostel, aber nur tiefer, mit Bezug auf göttliche Lehren. Er sagt: Rächet euch selber nicht, lafst euch vom Zorn nicht übermannen, im Augenblick, wo ihr erbittert seid, schlagt nicht zu, lasset den Zorn verrauchen. Der Zorn ist ein kurzer Wahnsinn (ira furor brevis est), wie er Epheser 4, 26, schreibt: Zürnet und sündiget nicht; lasset die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen."

Man mufs bedenken, dafs, wenn der Apostel hätte sagen wollen: „Gebet Raum dem Zorne Gottes", darin gewissermafsen eine Aufforderung zum Rachegefühl gelegen hätte. Die Menschen würden sich dann nicht selbst gerächt, aber ihre Rache auf Gott übertragen haben, wie sich dies der natürliche Mensch in seinen Flüchen zuweilen erlaubt. Der Apostel aber meint, dafs wir uns gar nicht rächen sollen und den Zorn aufgeben; sind wir denn auch im Recht, haben wir immer auch Ursache den Zorn Gottes in Verfügung zu haben! Wir sollen vergeben unsern Schuldigern und Böses nicht mit Bösem vergelten. Deswegen, sagt er, wird Unrecht nicht unbestraft bleiben; die Wahrheit siegt doch, Gott läfst sich nicht spotten. Was der Mensch säet, das wird er ernten.

Wir müssen feurige Kohlen auf das Haupt des Feindes sammeln, und ihn speisen, wenn er hungert. Einer aber ist es, der Vergeltung üben kann und wird, das ist Gott.

In ähnlicher Weise heifst es Epheser 4, 27. „Gebt nicht Raum dem Diabolos." Diabolos ist der Verleumder und Lästerer. Von Agesilaus sagte Xenophon, dafs er die Verleumder (*διαβόλους*) mehr hafste, als die Diebe. Die Frauen warnt der Apostel an mehreren Stellen, sie sollten keine (*διαβόλους*) Klatschmäuler sein. Gebt nicht Raum dem Lästerer heifst: Gebt ihm keine Gelegenheit, lafst sie nicht dazu kommen, mit Recht von euch zu klatschen. Dem Zorn soll man Raum geben, dafs er entweichen, dem Verleumder keine Gelegenheit wodurch er bleiben kann. —

So sei denn wiederum in medias res gegangen und das Epistelbuch der Probebibel aufgeschlagen.

Die Epistel Röm. 13, 13 dient dem

1. Advent. Aber — am Altar stehend, macht es mir zwar immer Freude, das herrliche Wort zu lesen, aber die Form, in welcher Luther sie geschrieben, läſst sich kaum mehr tragen. Es heiſst: „Laſst uns ehrbarlich wandeln als am Tage; nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid.“

„In Kammern und Unzucht“ versteht Niemand. Man kann so wenig hier „Kammer“ setzen als für κώμοις etwa in Dörfern (obschon man es von κώμη ableitet).

„In Fressen und Saufen“; es ist seltsam, solche Worte, die wir Kindern nicht gestatten, in anständiger Geselligkeit nicht gebrauchen, von heiliger Stätte aus zu lesen, während es wörtlich im Original nicht so heiſst.

Endlich giebt der Ausdruck: „Lasset uns ehrbarlich wandeln, als am Tage“ — einen schiefen Sinn. Leser, die den griech. Text nicht haben, müssen meinen, als wäre hier das ehrbare Wandeln am Tage dem wüsten Treiben bei Nacht entgegengesetzt. Aber ὡς ἐν ἡμέρᾳ bezieht sich auf v. 12, „die Nacht ist vergangen, der Tag ist herbeikommen“. Die Nacht bildet den vorchristlichen Unglauben ab; der Tag ist der Tag des Heils. Es muſs heiſsen: „Als am (Heiles-) Tage lasset uns ehrbarlich wandeln — nicht in Schmausen und Trinkgelag, nicht in Unzucht und Wollust“. Ueber v. 14 ist schon vorhin gesprochen.

3. Advent, 1. Cor. 4: „Mir ist es ein Geringes, daſs ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage“. Man brauchte damit nicht zu rechten, daſs „Geringes“ der Positiv und ἐλάχιστον der Superlativ ist, also wörtlich nur ist es „Geringstes“, — aber von „einem menschlichen Tage“ gerichtet zu werden, ist doch undeutlich. Man sagt wohl Gerichtstag, Versöhnungstag, Reichstag — aber „menschlicher Tag“ ist ungewöhnlich. Was der Apostel meint, hängt mit dem zusammen, was eben erst von ἡμέρα geredet ist. Christi Tag ist Christi Lehre, Christi Licht, Christus selbst. Die Nacht ist vergangen — Christi Tag ist da. Nicht an Gericht, an Licht ist dabei zu denken. Dem gegenüber ein „Menschentag“ d. i. Menschenlehre, Menschenmeinung — man könnte es öffent-

liche Meinung nennen. Der Apostel will sagen, dafs ihm gar nichts an der Meinung irgend eines Menschen liege — sondern nur am Urtheil des Herrn, der an's Licht bringen wird das Verborgene. Menschenurtheil kann nicht in's Verborgene dringen, nur der Herr allein. Daher ist es nöthig zu übersetzen: „Es ist mir ein Geringstes, dafs ich von euch oder irgend einer menschlichen Meinung gerichtet werde". Die englische Version hat auch in der Revision or of a man's judgement verständlich behalten. Auch darin zeichnet sich die englische Uebersetzung aus, dafs sie v. 2 richtig übersetzt: „Man sucht zumal an Haushaltern, dafs jeder treu erfunden werde." Luther hat: „Man sucht nicht mehr an Haushaltern", was den Nebensinn erweckt, als wenn Haushalter blos treu sein müssen. Sie müssen allerdings noch andere Gaben haben, aber zumal müssen sie treu sein.

4. Advent, Phil. 4, 6. „Sorget nichts, sondern in allen Dingen lasset eure Bitte im Gebet mit Flehen und Danksagung vor Gott kund werden." Wie sollen Leser und Hörer verstehen „Bitte im Gebet und Flehen"? Wenn man zu Gott bittet, betet man nicht? Die Gemeinde mufs sich doch etwas denken bei dem, was sie hört und liest. Man gewöhnt sich gar leicht, etwas zu hören und zu sagen, ohne sich des Inhalts bewufst zu sein. Die Worte „in allen Dingen" fehlen überhaupt im Text. Der Sinn ist, „es sollen (die Christen), wenn sie beten und flehen, dabei kein Verlangen haben, ohne Gott zu danken." Was man auch verlangt, welches Inhalts es auch sei — immer sei *εὐχαριστία*, Danksagung dabei. Es dürfte daher klarer sein, wenn wir übersetzen: „Lasset bei jeglichem Gebet und Flehen eure Wünsche mit Dank gegen Gott kund werden."

1. Weihnacht, Tit. 2, 11—14. Zuerst: *παιδεύουσα ἡμᾶς* wird übersetzt „und züchtiget uns, dafs wir verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste". Vom Züchtigen, wie wir es verstehn, kann doch nicht die Rede sein. Züchtigen, in unserer Sprache „hart strafen", würde der Charis schlecht stehen. Der Apostel meint „lehrt"

uns. Der als Charis unter uns Erschienene ist kein Zuchtmeister, sondern ein Lehrer gottseligen Lebens.

Dann v. 14, „dafs er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit“. Der tiefe, wahrhaft dogmatische Lehrsinn dieser Worte ist ganz darin verschwommen — und zwar zumal durch die farblose Uebersetzung von ἀνομία durch „Ungerechtigkeit“. Die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ sind in unserer Sprache ganz andere, als sie Luthers Uebersetzung verstehen läfst. Auf Gerechtigkeit gehn wir nachher ein. Ungerechtigkeit ist bei uns jene Sünde, die nicht jedem giebt, was ihm zusteht. Ungerechtigkeit schliefst nicht Unzucht, Raubsucht, Mordsucht ein — und alles das ist in ἀνομία enthalten. Alles, was gegen den νόμος, das Gesetz (im engsten Sinn den Dekalog) geschieht, das ist ἀνομία. Es ist Gesetzlosigkeit, die Mifsachtung der Gebote, Zuchtlosigkeit. Der Nomos schlofs ein die heilige Sitte; Anomia ist das Gegentheil. Der Nomos ist der Erzieher zu Christo; die Anomia führt von ihm ab.

Die Uebertretung des Gesetzes ist die Sünde, welche vergeben werden mufs. An sieben Stellen im neuen Testament wird Anomia durch Ungerechtigkeit übersetzt und überall leidet das Wort der Schrift darunter, so Matth. 24, 12. Namentlich Röm. 4, 7: „Selig sind die, denen ihre ἀνομίαι vergeben und ihre Sünden zugedecket sind.“ Ungerechtigkeiten pafst wenig — die können höchstens gegen Menschen geübt werden. Anomiai sind die Uebertretungen der Gebote Gottes überhaupt. Was wir gegen das Gesetz sündigen, mufs uns die Gnade vergeben. So Römer 6, 19. Von einer Anomia zur andern ist nicht von einer Ungerechtigkeit zur andern — sondern von der Sünde gegen das eine Gebot zur Sünde gegen das andere. Auf den Gegensatz der Anomia zur δικαιοσύνη (2. Cor. 6, 14) gehen wir nachher ein. Derselbe zeigt sich Ebräer 1, 9. Wie Röm. 4, 7 steht es belehrend Ebr. 8, 12 neben ἁμαρτία.

An unserer Stelle mufs es zumal heifsen: „Er erlösete uns, er erkaufte uns von aller Sünde wider das Gesetz“. Grade zur Lehrhaftigkeit dient, dafs heraustritt, es sei die

3*

Gesetzlosigkeit, und unsere Schwachheit die Gebote Gottes zu erfüllen, von welcher Christus uns erlöset hat. Ungerechtigkeit erinnert, die davon hören, nicht daran, was der Grund aller Sünde ist. Denn durch das Gesetz kommt erst die Erkenntnifs der Sünde.

2. Weihnacht, Tit. 3, 4—7. „Da erschien die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes (*χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία*). Freundlich — wie im Grimm'schen Lexicon richtig bemerkt ist, hat nichts vom Freundschaftlichen; es ist das Gegentheil vom brummig, finster; der Freundliche braucht nicht gut, der Finstere nicht bös zu sein. Es ist wie ein heller Schein auf dem Angesicht: *χρηστότης* ist mehr als blofse Freundlichkeit. In dieser ist zu wenig Inhalt, um damit Christi Erscheinung zu charakterisiren. *χρηστός* ist seiner tiefsten Bedeutung nach grade das Gegentheil der äufseren Freundlichkeit. Es ist überall die innere Güte und Tüchtigkeit und entspricht dem hebr. טוב in jedem Stück. Tob wird auch im Midrasch der Messias genannt. Als die Heiden mit dem Namen Christi Spott trieben und ihn Chrestos nannten, äufserten sich die christlichen Apologeten, dafs sie sich das gefallen lassen könnten, denn *χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δικαιόν*. Tertullian erklärt, der Name weise auf Gutes und Süfses hin (Apolog. cap. 3). Es mufs *χρηστότης* überall Güte übersetzt werden, wie Luther dies auch Röm. 2, 4; 11, 2 und Ephes. 2, 7 gethan hat.

Desgleichen reicht Leutseligkeit in keiner Weise für *φιλανθρωπία* aus. Leutseligkeit ist gütige Behandlung eines Niederen durch den Höheren. Philanthropia ist Menschenliebe. Früher, sagt der Apostel (cap. 3, 4), da hasseten sich die Menschen unter einander und wufsten nicht, dafs sie alle Kinder Gottes und Brüder seien. Jetzt kam die Menschenliebe dessen, der Alle wie Brüder liebte und Alle lieben machte.

„Da erschien die Güte und Menschenliebe" — drückt die innere Natur des Heilandes aus; Freundlichkeit und Leutseligkeit sind äufsere Zeichen, die auch Andere geziert haben, bevor er kam.

3. Weihnacht, Ebr. 1. Auch hier sind einzelne Ungenauigkeiten, die besserungswürdig sind. Es heifst nicht, er hat am letzten in diesen Tagen zu uns geredet (denn er redet noch immer), sondern ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων τούτων, „in diesen letzten Tagen“. Es steht: „τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν“, er hat die Welten geschaffen (עולמות), nicht blos die Welt. Es ist auch „ῥῆμα τῆς δυνάμεως“ nicht ein kräftiges Wort, sondern, was etwas Anderes ist, „das Wort der Kraft“. Alles drei ist in der englischen Version beobachtet.

Sonnt. n. Weihnachten, Gal. 4, 3. στοιχεῖα τοῦ κόσμου ist von der englischen Version früher elements of the world — in der Revision anders mit rudiments of the world übersetzt worden. Verständlich ist es doch nicht. „Die äufserlichen Satzungen“ Luthers entsprechen zu wenig dem Wortlaut. Besser ist es Col. 2, 8 und 20 übersetzt: „Der Welt Satzungen“, und die revidirte Bibel läfst diese doppelte Uebersetzung unberührt. Stoicheia sind allerdings Elemente, Buchstaben. Kosmos bedeutet hier die „Ordnung“ der vorhandenen jüdischen Gesellschaft. Das Judenthum hat durch die Buchstaben seiner Bräuche eine Ordnung, der jeder folgen mufs, der darinnen ist. Diese „Ordnung“, dieser Kosmos steht Christus entgegen, der den Zaun durchbrochen hat. Wer ihm folgt, ist frei. Am deutlichsten erkennt man das aus Col. 2, 8, wo die Paradosis der Menschen (die Kabbala) neben den „Stoicheia der Welt“ steht. Am sichersten und verständlichsten dürfte man sagen: „Wir waren gefangen unter den Buchstaben der Gesetzesordnung.“

v. 4 ist γενόμενον zweimal gesetzt und nur die englische Version hat richtig: „geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz.“

v. 7 ist die Mehrheit unnöthig. „So ist hier kein Knecht mehr, sondern ein Sohn; wenn aber ein Sohn, dann auch Erbe Gottes durch Christum.“

Neujahr, Galater 3, 24. Ueber „Zuchtmeister“ schon oben. Ueber „gerecht“ wird fernerhin gesprochen werden. Es mufs „gerechtfertigt“ übersetzt werden.

Sonntag n. Neujahr, 1. Petr. 4, 12. „Ihr Lieben, lasset euch die Hitze so euch begegnet, nicht befremden, die euch widerfährt, dafs ihr versuchet werdet."

Das Volk kann nicht verstehen, was Luther in der Glosse erklärt, dafs hier von Verfolgung die Rede sei. Auch das Engl. fiery trial dürfte nicht klar sein. *πυρώσις* ist gar nicht Hitze, sondern Feuersbrunst (incendium), und es mufs heifsen, um der Gemeinde den Gedanken klar zu machen: Entsetzet euch nicht, wenn es wie eine Feuersbrunst (der Verfolgung) über euch kommt — es geschieht das zu eurer Prüfung — als widerfahre euch etwa Ungebührliches, sondern freuet euch, dafs wie ihr Theil habt an Christi Leiden ihr auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit jauchzend Freude haben werdet."

1. Sonnt. n. Epiphanias, Röm. 12, 1. „Bringet eure Leiber dar, als das lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfer. welches sei euer vernünftiger Gottesdienst." *λογικός* kann hier nicht „vernünftig" heifsen. Der andere, alte Gottesdienst war auch vernünftig — aber er war leiblich, man that mit Händen, man schlachtete Thiere — euer Gottesdienst ist der des logos, ein geistiger, geistlicher Gottesdienst. „Wir sollen im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Chrysostomus hat es daher mit Recht als *πνευματική διακονία* erklärt. Es läfst sich auch keine Vorstellung bei unserem Volke mit „vernünftiger Milch" verbinden. Die Milch ist nicht vernünftig, sondern es bedeutet (1. Petr. 2, 2) ebenso Milch des Geistes, geistliche Milch, nach welcher wir begierig sein sollen.

2. Sonnt. n. Epiph., Röm. 12, 11 ff. Die deutsche Revision hat „Schicket euch in die Zeit" behalten, die englische hat „Dienet Gott". Luther hat von Erasmus entlehnt *δουλεύοντες καιρῷ;* die meisten Lesarten haben *κυρίῳ*. Auch Hieronymus hat sich dafür erklärt. Sogar die deutschkatholische Version von Mauritius Müller hat „dienet dem Herrn." Bei Dr. Bahrdt heifst es „arbeitet mit Wärme für Ausbreitung der Wahrheit." Lange, der gleichwohl *καιρῷ* annimmt. meint, dafs ein befangenes sittliches Gefühl leicht daran Anstofs nehmen könnte. Ullmann hat Recht, dafs man in

„schicket euch in die Zeit“ eine „bedenkliche Lehre“ finde — darum kann „schicket euch“ in keinem Falle stehen bleiben, obschon ich mich selbst für καιρῷ entscheide und die Meinung derer theile, welche es nicht erklärlich finden, wie Paulus unter den einzelnen sittlichen Lehren, die er giebt, auf einmal das „dienet dem Herrn“ einschiebt, was entweder am Anfange oder am Ende stehen müfste. Die lateinische Redeweise tempori inservire ist allerdings gerade da zu erwägen, wo Paulus an die Römer schreibt. Es ist auch nicht gerade schwer, das καιρῷ zu behalten und das unmögliche „Schicket euch in die Zeit“, was unsere Opportunitätsleute schon ohnedies zu viel thun, — zu entfernen. Es liegt darin kein anderes Gebot, als Galater 6, 10, „als wir nun καιρόν haben, lasset uns Gutes thun an Jedermann; benutzet, sagt der Apostel, die euch gegebene Zeit zum Guten, wie denn Luther die Stelle Epheser 5, 6, „ἐξαγοραζόμενοι“ kaufet die Zeit aus — d. h. benutzet sie zum Guten, weil die Tage böse sind — ebenso mit „Schicket euch in die Zeit“ übersetzt hat, was die Revision allerdings verbesserte.

3. Sonnt. n. Epiph., Röm. 12, 17. „Fleifsiget euch der Ehrbarkeit gegen Jedermann.“ In προνοεῖν liegt mehr Denken als Thun. Auch spricht der Apostel in diesem Satze nicht von Thaten blos, sondern von Gesinnungen: „Habt gute Gedanken über alle Menschen.“ Wie es 2. Cor. 8, 21, heifsen mufs: „Habt gute Gedanken nicht allein über den Herrn, sondern auch über Menschen.“ καλὰ ist das Gute und Edle. Man soll nicht blos vom Herrn nichts Unangemessenes denken, sondern auch von den Menschen. Es hängt zusammen mit v. 20, worin das Tadeln (μωμήσηται) und Kritisiren verboten wird. Die Revision der Bibel hat das „Fleifsigen“ stehen gelassen, wie sie, obschon es dieselben Worte sind: „Lasset es redlich zugehen“ etc. an der Corintherstelle nicht veränderte. Die englische Revision hat genauer „take thought for things honourable“ und dies auch Cor. 8, 21, wiederholt.

5. Sonnt. n. Epiph., Coloss. 3, 16. „Und geistlichen lieblichen Liedern.“ „ἐν χάριτι ᾄδοντες“. χάρις gehört zu

ᾄδοντες. Sie sollen, und das soll nicht fehlen, „in Liebe“, d. h. von **Herzen** singen, etwa nicht blos nach Noten, oder mit den Lippen. Von „lieblichen“ Liedern ist nicht die Rede.

6. **Sonnt. n. Epiph.**, 2. Petr. 1, 16. „Kluge Fabeln“, „erklügelte“, trügerische Fabeln sind es. „Klug“ läfst ein Lob der „Fabeln“ vermuthen.

Der Apostel hat nach V. 19 nicht umsonst „*βεβαιότερον*“ gesagt. Es ist etwa kein Druckfehler, dafs Luther „festes“ geschrieben hat (vgl. Delitzsch, Revid. Lutherbibel p. 7), aber „festeres“ mufs stehen. Es ruht darin der ganze Gedanke des Apostels. Er spricht zuerst von der Jünger Zeugnifs von Jesu Gröfse; sie seien „*ἐπόπται*“ Zuschauer gewesen, sie haben die Stimme gehört — aber, sagt er, noch fester, zutrauenerweckender, sicherer ist das **prophetische** Wort, das wir haben. Ueber ihr persönliches Zeugnifs hinaus weist er, als zu dem Sichersten, zu dem prophetischen Wort, das über die Persönlichkeit hinausgeht und untrüglich ist, denn die heiligen Menschen haben geredet durch den **heiligen Geist**.

Ebenso kann „*ἐπίλυσις*“ nicht an dieser Stelle „Auslegung“ heifsen. Die Prophetie bedarf der Auslegung, aber — wie wir das Wort gebrauchen — **entsteht** nicht aus „Auslegung“; *ἐπίλυσις* heifst etwa „Entwickelung“, Combination; die Propheten, das ist der tiefe Sinn, haben nicht aus eigenem Combiniren, Verstehen, Entwickeln die von ihnen besprochenen Dinge geweissagt. Es war nicht blofse Urtheilsfähigkeit. Marcus 4, 34, könnte es „auslegen“ übersetzt werden; besser ist „er machte ihnen alles klar“ — aber *ἐπίλυσις* hier, mufs etwa mit „Einsicht“ wiedergegeben sein.

Sonntag Septuag., 1. Cor. 9, 25. „*ἐγκρατεύεται πάντα*“, enthält sich **alles Dinges** (in all things), „alles Dinges“ kann er sich doch nicht enthalten haben; *πάντα* ist „zumal“, „besonders“ „vor allen Dingen“. Es mufs heifsen: er ist völlig enthaltsam.

Sonntag Sexages., 2. Cor. 9, 20. Diese köstliche Epistel bringt mich immer in eine geistliche Bewegung, wenn ich lesen soll: Ihr vertraget, so euch Jemand zu Knechten

macht, so euch Jemand schindet, so euch Jemand nimmt (?!) so euch Jemand trotzt, so euch Jemand in's Angesicht streicht. Denn ihr vertraget gerne die Narren (ἄφρονες), weil ihr klug seid.“ (φρόνιμοι) aber, wenn das Ernst ist, kann man die blos Narren nennen, die knechten, schinden und schlagen? Es kann aber ἄφρωνες nur Narren, Unverständige, nicht etwa „Ungläubige, Heiden“, bedeuten, da Paulus selbst will in Thorheit „ἀφροσύνῃ“ reden dürfen. Und blos aus „Weisheit, Klugheit“, weil sie φρόνιμοι seien, ertrügen die Corinther dies?

Es will doch wohl soviel heifsen, als wenn er sagte: Lafst mich einmal wie einen Narren zu euch reden. Wifst ihr nicht, dafs ihr euch Narrenfreiheit gefallen lafst. Weil von Narren darin die Rede ist, mögen die Alten diese wunderbare Stelle des Apostels in die Fasten oder vielmehr in die Carnevalszeit gesetzt haben, in der alle Welt gern den Narren spielt; und zwar in den Februar. Aus diesem Monat stammen die Carnevalsspiele. Bei solchen, namentlich in Italien, Griechenland und anderswo waren die Narren Herren. Man mufste alles thun, was sie wollten, und liefs sich alles gefallen. Das geschah in Rom zumal in der Lupercalien, die man mit griechischen Festen in Verbindung brachte. Plutarch (Parall. Caesar, cap. 61) sagt: an diesem Tage laufen denn viele von den vornehmen Jünglingen und obrigkeitlichen Personen unbekleidet durch die Stadt, indem sie die ihnen Begegnenden mit haarigen ledernen Peitschen zum Scherz und Spafs schlagen.“ Im Anschlufs daran feierte man am 17. Februar das Fest der Narren. Dasfelbe that man in Griechenland, wie Lobeck (Aglaoph. p. 682) zusammengestellt hat. Dabei citirt er eine Stelle aus Demosthenes, die von einem Athener berichtet, welcher unter dem Vorwand des Narrenrechts die Gelegenheit nahm, einen Feind zu mifshandeln. Noch viel treffender ist, was als persischer Brauch in derselben Zeit vom Fest des Kausa nischin citirt wird (Richardson Morgenl. Völker, übersetzt von Federau, p. 230 etc.). Ein „Narr“ konnte alle schlagen; ihm stand jede Bude, jedes Haus offen; wer ihm nicht gleich ein Stück Geld reichte,

dem konnte er seine Waare nehmen, sonst konnte er ihn mit einer Mixtur aus Dinte, rother Erde und Wasser bewerfen. Dafs ähnliche Dinge an den Narrenfesten im Mittelalter, zum Theil in Erinnerung an Saturnalien und Lupercalien, vorkamen und in den Carnevalslustbarkeiten der neueren Zeit sich wiederholen, braucht nicht näher hier angegeben werden. Es mufs anderem Ort überlassen bleiben, Symbol und Geschichte der Narrenfeste zu betrachten (vgl. Flögel, Gesch. des Groteskkomischen, p. 165). Was Paulus sagt, bezieht sich auf diese Narrenfreiheit. Er sagt: Ihr leidet es ja, wenn irgend Einer (d. h. *τῶν ἀφρόνων*) von den Narren euch zu Sklaven macht (wie in den Saturnalien), euch Einer verzehrt (als gewaltsamer Gast), euch Jemand wegnimmt (Gaben, wie sie die Umzügler, früher auch an den Weihnachts-, Neujahrs- und h. Königsfesten brauchten), gegen euch grofs thut und Einer euch (mit der Narrenpeitsche, Clava Stultorum) in's Gesicht schlägt —; nun meint er, wenn ihr euch das von Narren gefallen lafst, so könnt ihr mich auch ertragen, wenn ich in Thorheit zu euch rede.

Dadurch wird die Stelle licht — und die Gemeinde versteht, was das für eine Weisheit ist, die Narrenfreiheit erträgt, da sie sie selber selbst noch in unsern Tagen gewissermafsen an Maskenbällen ertragen kann. —

v. 26 war kein Grund abzusehn, warum die Uebersetzung *ἐκ γένους* mit „unter den Juden" wiedergab. Die Stelle verliert dadurch an Kraft; der Apostel will eben hervorheben, dafs er gelitten habe „von seinem Geschlecht (die fleischlich mit ihm verbunden waren) und von den Heiden. Auch *ἐν πόλει* brauchte nicht „als in Städten" zu erscheinen. Es zerstört den ästhetischen Gegensatz gegen „Wüste" und „Meer".

v. 29. *τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ.* Die Uebersetzung: „Wer ist schwach und ich werde nicht schwach", trifft doch den Sinn nicht. *τίς* steht hier für „Jeder", — „Alle werden schwach, soll ich es nicht werden? Jeder wird geärgert und ich soll nicht brennen." Dafs *τίς* zuweilen für Jeder

steht, ist nicht unbekannt. (Vgl. Vigerus de Praec. Gr. Dict. Idiotismis ed. Herrmann. p. 152.)

Sonntag Quinquag., 1. Cor. 13. An dieser Lieblingsstelle aller christlichen Gemeinden hat die Revision nichts weiter geändert, als in v. 5 statt: sie trachtet nicht „nach Schaden“ — gesetzt: „sie rechnet das Böse nicht zu“ und in v. 12 ist ein „es“, welches die neueren Bibeln dazugesetzt hatten (in der Ausgabe von Hagens findet es sich schon) — aber es sind noch einige bedeutungsvolle Stellen, die in der Revision hätten geändert werden müssen.

v. 4. *χρηστεύεται*, nicht blos „freundlich“ sein, wie *χρηστός* mehr ist als dies; „sie ist mild“ und steht dadurch entgegen dem folgenden „sie eifert nicht“; — Luther hat „sie treibt nicht Muthwillen“, was unser Volk nicht versteht. Muthwillen dünkt uns „Neckerei, Spielerei, kecker Scherz“, (vgl. die Beispiele bei Sanders, 3. 1608) aber *περπερεύεται* ist das nicht. Die beste Ableitung dieses seltenen Wortes findet sich in perperus = barbarus. Nonius hat daher (ed. Paris, 1614. p. 150) perperos indoctos stultos rudes („Describere in theatro perperos populares“). Der arabische Uebersetzer hat auch mit Recht an unserer Stelle das Barbarische im Auge. Auch im Zusammenhang mit Vorhergehendem und Nachfolgendem mufs es gelten als „die Liebe ist nicht grob“ (kein Tölpel).

v. 5. „Die Liebe stellt sich nicht ungeberdig“. Ungeberdig ist mit dem Sinne, den ihm Luther giebt, nicht mehr in der Sprache des Volkes. Es scheint, dafs man es für „toll“ gebraucht. Luther erklärt es: zornig, störrig; aber *ἀσχημονεῖν* entspricht ganz unserm „unanständig sich betragen“ (vgl. Sunem, 4. 116).

v. 5. „Die Liebe läfst sich nicht erbittern“. Genau drückt dies „*παροξύνεται*“ nicht aus. *ὀξύς* heifst spitz wie die Lanze. Spitz sein ist noch etwas Anderes wie bitter sein. Bitter ist auch gegen sich — spitz nur gegen Andere. Bitteres trinkt man selbst — spitz ist der Stich in Andere. Die Liebe, bedeutet es, wird nicht scharf, um Andere zu verwunden, wie die Zunge spitz ist, um Andere zu kränken.

Wenn es aber doch von Paulus selbst heifst, dafs, als

er in Athen die Abgötterei sah, *παρωξύνετο*, so bedeutet das nur, dafs er gereizt ward, den Athenern die Wahrheit zu verkünden aus Liebe, nicht aus Hafs, „denn die Liebe läfst sich zur Rache nicht reizen."

Die Probebibel hat für *οὐ λογίζεται κακόν* „sie rechnet das Böse nicht zu", was sicher nicht glücklich ist, da es auch unverständlich ist; das Volk weifs sich dabei nichts zu denken. Der Satz mufs genommen werden wie Philipp. 4, 8, wo es heifst: „*ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ* etc. *ταῦτα λογίζεσθε*", wo doch vom Zurechnen nicht die Rede sein kann und wo auch die Probebibel stehn gelassen hat, „dem denket nach." Die Liebe denkt nichts Böses, sie hat keine schlechten Gedanken, — das ist der einfache klare Sinn.

v. 7. „Sie verträgt Alles". So ist überall übersetzt — und doch ist offenbar, dafs der Gedanke, den man damit verbindet, erst in „*ὑπομένει*" wirklich dargestellt ist. *στέγει* hat Luther so übersetzt, Hieronymus nachfolgend, der suffert hat, aber es ist sprachlich und sachlich unser deutsches „decken", zudecken, und in diesem Sinn gebraucht es der Apostel überall. 1. Cor. 9 spricht er von der christlichen Freiheit. Er meint, er könnte ebenso gut wie Andere von der Frucht seiner Arbeit leben. Aber, sagt er, *στέγομεν*, wir decken zu, wir gebrauchen solche Freiheit nicht, wir machen es nicht offenbar, dafs wir sie haben. Wir thun, als ob wir es nicht hätten. So ist auch 1. Thess. 3, 1 zu verstehn. — Der Uebergang in v. 7 von *στέγει* zu dem Folgenden ist um so schöner von dem „die Liebe deckt Alles zu", wie Sem und Japhet zugedeckt haben die Scham ihres Vaters; weil sie keine Freude hat am Aufdecken der Sünde des Andern, kommt es zu „sie glaubt Alles", und *ὑπομένει πάντα*, sie duldet Alles — wie Jesus am Kreuz. – Wenn aber um diese Bemerkungen noch eine Disputation entstehen kann, so ist an v. 12 namentlich die Macht der Gewohnheit erkenntlich, die völlig Unverständliches an sich duldet —, weil es einmal überliefert ist. Selbst ein Mann wie August Neander hat unter sein Portrait gesetzt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort". Aber man sieht doch niemals durch einen Spiegel, sondern in einen Spiegel. Wie kann

man in einem Wort durch einen Spiegel sehn? Wie der Apostel διὰ gebrauchen soll, weil man das Bild, wie die Ausleger (De Wette, Kling etc.) haben, gleichsam hinter dem Spiegel sieht, ist doch sonderbar. Hinter dem Spiegel hängt wohl die Ruthe, aber nicht das Bild. Man sagte wohl nirgends: durch den Spiegel sehen. Terenz sagt: in speculum inspicere; Cicero: in speculo intueri; Bias: ἐν κατόπτρῳ. Seneca sagt (Natural. Quaest. 1. 4): „Nichts aber zeigt sich so schnell als ein Bild im Spiegel.“ Daher man auch εἰσόπτρον sagt. Dies Wort gilt sowohl für das lat. speculum wie specularis. Es ist das Fenster aus lapis specularis, aus einem durchsichtigen Stein, der Licht gab und Sonne und Wind abhielt, wie Philo (in einer wenig beachteten, wenn auch von Schöttgen schon citirten Stelle) vom Kaiser Caligula sagt: Er befahl die Fenster zu schliefsen, die aus durchscheinenden Steinen, ähnlich dem weifsen Glase waren. Seneca sagt (ep. 90): „Manches ist, wie wir wissen, erst zu unserer Zeit aufgekommen, wie der Gebrauch der Fenster, welche durch die durchsichtigen Scheiben des Spiegelsteines (lapis specularis) das volle Tageslicht einlassen.“ Noch im Mittelalter wurden die Fenster der Kirchen aus durchscheinendem Spat gebildet. Die Chinesen bedienen sich noch jetzt vielfältig der Sattelmuschel, deren Schalen nicht dicker als Papier und durchsichtig sind, zu Fenstern.

Aber diese Fenster gleichen nicht den unsern; sie lassen Licht, aber kein volles Bild hindurch. Es sind nur Umrisse der Dinge, die man sieht. Das ist der Sinn des rabbinischen Satzes, in welchem es heifst: Die Propheten haben gesehn durch die specularia, aber Moses hätte gesehn von Angesicht zu Angesicht.“ Das erweitert nun der Apostel im höchsten Sinn. Alles Schauen dieser Welt — durch wen auch immer — geschieht wie durch einen solchen specularis lapis in Umrissen —; man sieht nur ἐν αἰνίγματι, im Gleichnifs. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnifs. Nur im Symbol sehen wir das Göttliche. Theodoret sagt treffend: „Der Apostel meint, das Gegenwärtige ist der Schatten der Zukunft. In der Taufe sehen wir das Bild der Auf-

erstehung — dann werden wir die Auferstehung selbst sehen. Hier sehen wir die Symbole des Leibes des Herrn — dort werden wir den Herrn selbst sehen.“ (ed. Nösselt. p. 255.)

Es mufs also wohl übersetzt werden: „Wir sehen jetzt durch ein scheinend Glas, aber nur im Gleichnifs — dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Delitzsch hat (Bibl. Psychologie, p. 110) sinnig das Wort überhaupt so genannt, welches bei aller durchscheinenden Klarheit nur in dem Symbol des Bildes und der Sprache gefunden wird. —

Sonntag Invocavit, 2. Cor. 6, 9. *παιδευόμενοι* ist übersetzt, „als die Gezüchtigten“, was weder dem Sinn noch dem Verständnifs dient. *παίδεύειν* heifst durch das Gesetz strafen: Wir, die wir von dem Gesetz gestraft werden — aber doch nicht sterben (weil doch das Gebot des Gesetzes spricht: du mufst sterben).

Sonntag Reminiscere, 1. Thess. 4, 5. *πάθος τῆς ἐπιθυμίας* ist „Leidenschaft der Sinnlichkeit“.

Wenn die Revision v. 4 „Fafs“ in Gefäfs verwandelt, was so dringend nicht war, so konnte auch v. 6 „vervortheilen“ in „übervortheilen“, wie wir reden, verändert werden.

Sonntag Oculi, Eph. 5, 1: für *μίμηται* Gottes „Nachahmer“. *πλεονεξία* ist mehr wie Geiz oder vielmehr der aktive Geiz wie Betrug.

Sonntag Lätare, Gal. 5, 25. *„συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ“* kann nicht heifsen „langet bis“, was keinen Sinn hat — sondern „bildet ab“ (*συστοῖχος = ὅμοιος*) gleicht Jerusalem.

Osterdienstag, Apostelgesch. 13, 27. „Denn die zu Jerusalem wohnen und ihre Obersten, dieweil sie diesen nicht kannten, noch die Stimme der Propheten (welche auf alle Sabbate gelesen werden) haben sie dieselben mit ihren Urtheilen erfüllet“ — kann den grofsen Sinn des Satzes dem Volk nicht wiedergeben. „Nicht kannten“ ist nicht richtig; *ἀγνοήσαντες* heifst „sie haben ihn (Jesum) als Messias nicht anerkennen wollen; sie haben ihn als Messias ignorirt. Desgleichen thaten sie mit den Propheten. Aber was geschah? *κρίναντες ἐπλήρωσαν*, „mit ihren Urtheilen erfüllet“ ist ganz unklar. Der Sinn ist: Sie haben die Wahrheit Jesu und die

Stimme der Propheten, die sie nicht als eingetroffen anerkennen wollten — selbst eintreffen gemacht, als sie ihn kreuzigten. Denn der ganze Hergang der Kreuzigung bewies die Wahrheit der Propheten und Jesu selbst. Denn was geweissagt wurde (Ps. 22; Jes. 53) traf ein. Was sie ihm anthaten, zeugte die Erfüllung. Es mufs also so heifsen: „Trotzdem sie ihn nicht anerkannten ...... haben sie ihn selbst durch ihr Gericht bewahrheitet."

Sonntag Jubilate, 1. Petri 2, 12. *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες* ist nicht „eure guten Werke sehend", was schwächer den Sinn wiedergiebt, sondern „aus den guten Werken schliefsend, preisen Gott am Tage der Prüfung".

Sonntag Cantate, Jac. 1, 17, heifst es: „Bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternifs"; unbegreiflich, dafs dies die Probebibel stehen liefs. *παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα* heifst: „Bei welchem ist nicht Wandel noch ein Schatten (eine Spur) von Aenderung". Von Licht und Finsternifs ist gar keine Rede.

v. 20 heifst es: „Denn des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist", was doch im Griechischen einen weitverschiedenen grofsen Sinn hat. Es heifst: *Ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται*, d. i. der Zorn des Menschen ist nicht wie der Zorn Gottes; Gott übt *δικαιοσύνη* aus, d. i. Rechtfertigung — Gnade (wir kommen auf das Wort bald zurück). Des Menschen Zorn thut das nicht. Es mufs also heifsen: „Der Zorn des Menschen übt nicht die Rechtfertigung Gottes, d. i. seine Gnade aus".

Himmelfahrt, Apostelgesch. 1, 9 „*βλεπόντων αὐτῶν*", reicht zusehends nicht aus — „und da er solches gesagt — und sie sahen es — ward er aufgehoben".

Sonntag Exaudi, 1. Petri 4, 11. „Wenn Jemand predigt, so aus Gottes Wort; wenn Jemand dient, so aus der Kraft, die Gott darreicht" — anstatt der etwas breiten bisherigen Form. „Reden" genügt auch nicht, wegen der *λόγια θεοῦ*.

1. Pfingsten, Apostelgesch. 2, 2. *ἄφνω* ist plötzlich, nicht blos „schnell". *φερομένης* ist gar nicht übersetzt „wie eines rauschenden gewaltigen Windes".

4. Sonnt. n. Trin., Röm. 8, 23, heifst es: „Sehnen auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung“. Wörtlich heifst es: „Und wir selbst seufzen in uns, auf die Kindschaft wartend, (nehmlich) die Erlösung unseres Leibes“. —

6. Sonnt. n. Trin., Röm. 6, 4. *ἐν καινότητι ζωῆς,* nicht in einem „neuen Leben“, sondern in der „Erneuerung des Lebens“.

v. 5. „So wir aber sammt ihm gepflanzet werden zu neuem Tode“ — trifft den Sinn des Apostels nicht. *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* heifst: „Denn wenn wir, wie wir zusammengewachsen sind (als seine Reben) mit der Natur seines Todes, so werden auch wir eins mit ihm sein in der Natur seiner Auferstehung.“ *ὁμοίωμα* ist Wesen, Natur, Art.

v. 6, „auf dafs der sündliche Leib aufhöre, dafs wir hinfort der Sünde nicht dienen“, ist weder wörtlich noch völlig, — *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* heifst: „Damit der Leib der Sünde die Macht verliere über uns, so dafs wir nicht mehr der Sünde dienen.“

v. 7: „Denn wer da stirbt, ist von der Sünde gerechtfertigt“ — so mufs um des Volkes willen eingeschlossen werden: in Christo.

7. Sonnt. n. Trin., Röm. 6, 15 etc., „welchem ihr ergeben seid“, ist ungenau. *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* heifst: „Ihr seid gehorsam geworden von Herzen auch der Vorschrift der Lehre, in welcher ihr unterrichtet worden seid (*παραδίδοναι,* unterrichten).

v. 18. „Denn frei geworden von der Sünde, seid ihr nun dienstbar (hingegeben) *τῇ δικαιοσύνῃ*. Wir müssen doch anheimgeben, dafs *δικαιοσύνη* zumeist nicht übersetzt werden kann mit „Gerechtigkeit“, sondern mit „Rechtfertigung = Gnade“. Wir verstehen unter Gerechtigkeit justitia, aber der Apostel justificatio, was sehr verschiedene Dinge sind. Dasselbe ist zu sagen von dem alttestamentl. צדקה. Wenn Gott dem Abraham seinen Glauben anrechnet als צדקה, so heifst das, dafs ihm sein Glaube zur Rechtfertigung aus Gnaden angerechnet worden ist. Aus diesem Begriff der

Gnade in der צדקה ist das Wort selbst in den Begriff der Barmherzigkeit, ἐλεεμοσύνη, übergegangen. Zehnmal giebt die LXX so das hebr. צדקה wieder (vgl. meine Gerechtigkeit aus dem Glauben, p. 34). So namentlich Deut. 6. 25, wo es heifst: „Es wird uns Zedaka sein, dafs wir beobachten, zn thnn all dieses Gesetz vor dem Ewigen, unserm Gott", wo also die Erfüllung dieses Gesetzes nur dienen soll, Erbarmen Gottes zu gewinnen. Aus dem Erbarmen Gottes wnrde in den Zeiten des zweiten Tempels צדקה der Menschen als Milde, Güte und in Folge dessen als „gute Werke, Almosen" gebraucht, so dafs es gerade in den entgegengesetzten Sinn gerieth, den es ursprünglich hatte. Um so bedeutnngsvoller ist, dafs wir in der Lehre der Apostel und namentlich Pauli, welcher der dogmatische Begründer der „Rechtfertigung durch den Glauben" wurde, auch das Wort selbst nicht mit dem mifsverständlichen Gerechtigkeit, d. i. justitia übersetzen, sondern mit Rechtfertigung, justificatio. Denn justitia heifst „Gerechtigkeit haben", justificatio „Gerechtigkeit empfangen" — und zwar aus Gnade, nicht nm der Tugend willen.

Wenn es also Röm. 4 heifst: „Ist Abraham aus den Werken gerecht, so hat er" etc., so ist der Sinn: „Ist er aus den Werken gerechtfertigt", können ihn die Werke von der Sünde befreien. So namentlich v. 5, „dem wird sein Glaube gerechnet εἰς δικαιοσύνην, d. i. zur Rechtfertigung". Ans seinem Glauben an den τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, der den Sünder gerecht macht — wird er gerecht gemacht, d. h. gerechtfertigt. Das haben mittelalt. Glossen gespürt, wenn sie justitia mit „Rechtfertigkeit" übersetzten.

Daher stellt sich der Sinn der schönen Stelle so dar: Frei geworden von der Sünde, (dienet ihr) hanget ihr ab von der Rechtfertigung, d. i. von der Gnade. So lange ihr aber waret der Sünde Knechte, so hattet ihr, von der Rechtfertigung frei, auch von ihr nichts zu hoffen.

Der grofse evangelische Satz: „So halten wir es nun, dafs der Mensch gerecht werde durch den Glanben, ohne des Gesetzes Werke", wird beim Unterricht den Schülern lichter

sein, wenn es heifst: „dafs der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben (an die Gnade)“; ein Justus wird er niemals, immer nur ein Justificatus. Justus und Justitia kommen daher in den Schriften der Heiden, Justificare, Justificatio sind christliche Worte (Justificus bei Catull hat anderen Sinn). Justitia ist eine Tugend, Justificatio ist die Gnade, trotz Mangel an Tugend. „Gerecht“ sagen wir von einem homo justus, der etwa Jedem das Seine giebt. Gerechtfertigt ist ein Begnadigter. Je bedeutungsvoller es ist, den Begriff der Rechtfertigung in unserm Volk herzustellen, desto nothwendiger ihn im rechten Wort in der Bibel zu offenbaren. Und zwar mufs dies an allen Stellen verbessert werden, wo *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν* steht, und obschon es Rechtfertigung bedeutet, mit Gerechtigkeit und Gerechtwerden übertragen ist.

In Röm. 7, 19 heifst es nun: „So begebet eure Glieder zum Dienst der Gerechtigkeit, dafs sie heilig werden“. Der Sinn ist ganz verblafst. Der Apostel sagt: Früher seid ihr aus Gesetzlosigkeit zu Gesetzlosigkeit gekommen. Ein übertretenes Gesetz brachte die Uebertretung eines andern hervor — jetzt machet euch bereit, der Rechtfertigung der Gnade zu dienen. Aus dem Gefühl der Rechtfertigung kommt Heiligung. Das Gefühl der Gnade heiligt den Menschen. — Es mufs übersetzt werden: „So machet eure Glieder, als die von der Rechtfertigung abhängigen, bereit zur Heiligung“.

9. Sonnt. n. Trin., 1. Cor. 10, 6: „Das sind aber Vorbilder für uns gewesen“.

10. Sonnt. n. Trin., 1. Cor. 12, mufs heifsen: „Ihr wifst, dafs ihr Heiden waret, nach Gewohnheit zu den Götzenbildern geleitet“.

v. 3: „Dafs Niemand, der im Geiste Gottes redet (predigt), über Jesus den Bann ausspricht“.

v. 7 mufs heifsen: „In einem Jeden erzeigt sich die Offenbarung des Geistes zum Nutzen“.

v. 8: „*ἐνεργήματα δυνάμεων*“, nicht sowohl Wunder zu thun, sondern die Macht über die Geister (*δαιμόνια* = *δυνάμεις*, cf. Porphyr. de abst. 105): „*δαίμοσιν ἢ θεοῖς, ἢ τισι δυνάμεσι θῦσαι*“.

11. Sonnt. n. Trin., 1. Cor. 15, 2, *τίνι λόγω*, nicht „welcher Gestalt“, sondern „in welcher Idee, zu welchem Zweck“. cf. v. 11.

12. Sonnt. n. Trin., 2. Cor. 3, 5. Diese Stelle ist eine geistvolle Deutung (ein evangelischer Midrasch) von 2. Mos. 24, 30. *δόξα* steht hier für קרן, Glanz (vgl. meinen Phönix 6. 7), und kann auch nicht mit „Klarheit“, sondern mit Glanz übersetzt werden, da wir mit Klarheit mehr das Deutliche, wie das Glänzende verstehn. Moses deckte sein Antlitz zu, weil das Volk die Herrlichkeit nicht ertragen konnte. Diese Decke liegt noch für die, welche Christum nicht fanden, auf dem Gesetz; sie sehen nur das Bild, nicht die Erfüllung. Solche ist der Herr, der Geist. Damit ist die Decke abgethan. Wir haben den Glanz des Herrn mit aufgedecktem Angesicht spiegeln gesehn.

13. Sonnt. n. Trin., Gal. 3, 18. 19. Diese hundert Mal besprochene Stelle darf doch für das Volk klarer gemacht werden. „Was soll denn das Gesetz? Es ist gegeben worden um der Uebertretungen willen, bis der Same käme, von welchem verkündigt worden ist“, — das ist doch klar. Das Gesetz heifst auch der Erzieher auf Christum, denn durch das Gesetz kommt die Erkenntnifs der Sünde. Es war also die Vorbereitung auf Christum, welcher der Same ist. Wenn es nun dann heifst, „das Gesetz ist gestellt von den Engeln durch die Hand des Mittlers“, so kann das Niemand verstehn. Das Volk weifs ja, durch wen das Gesetz gestellt ist. *Ἄγγελοι* sind ja nicht blos Engel, sondern Boten. Boten waren ja alle Propheten. Es sind solche, die gesandt sind wie Moses und Aaron, welche die erkorenen Brüder für die Befreiung Israels aus Aegypten waren. Im alten Testament steht nichts von Engeln, die das Gesetz gebracht haben — sondern von Menschen, die gesandt wurden wie die Apostel. Man kann auch im Mesites, wie Luther übersetzt „durch die Hand des Mittlers“ nicht Moses verstehn, denn er war der Bote, sondern das Gesetz ist eben der Mittler bis auf die Zeit, wo der Same kommt, daher es anderswo Pädagog heifst; *ἐν χειρί* (ביד) bedeutet „mit der Fähigkeit und Handlung“ eines Mittlers. Der Mittler ist aber für sich nichts (*ἑνὸς*

οὐκ ἔστι), denn er vermittelt blos — aber Christus ist für die Verheifsung selbst die eine Erfüllung. Denn das Gesetz vermittelte von Weisfagung des Samens an im Paradies bis zur Erfüllung der Verheifsung in Christo. Dieser ist allein die Vollendung. Das Gesetz kann keine Rechtfertigung von der Sünde geben, denn sein Wesen ist nur die Offenbarung der Sünde — aber Christus kann es, denn er ist der verheifsene Same selbst. Warum der Apostel hier „*ἄγγελοι*", Boten setzt, nicht etwa die Namen Moses und Aaron, versteht man klar. Er will am Gesetz durchaus hervorheben, dafs es nichts absolutes sei. Boten haben es gebracht, ein Vermittler ist es gewesen, aber Christus ist der Logos (Joh. 1, 1) (אני ולא מלאך).

Es wird daher Niemandem widerstehen, wenn wir übersetzen: „Und ist gestellt von Gesandten zum Geschäft eines Mittlers" (weil *ἐν χειρί* gleich *μετὰ χειρός*, in Geschäften sein, gebraucht wird).

14. Sonnt. n. Trin., Gal. 5, 26, steht vom „Entrüsten und Hassen" gar nichts. „Lasset uns nicht nach Leerem trachten, einander herausfordernd (in wetteiferndem Ehrgeiz) mifsgünstig gegen einander" (*ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες*).

15. Sonnt. n. Trin., Gal. 6, 9. Ist schon in älterer Zeit bemerkt worden, dafs „werdet ihr ernten ohne Aufhören" nicht gebilligt werden kann, und sogar ethisch schief sein kann. *οὐκ ἐκλυόμενοι* sind „die nicht abgelassen haben im Thun"; es drückt gerade das Gegentheil der lutherischen Uebersetzung aus: „Ihr werdet zu seiner Zeit ernten als die Getreuen, die Fleifsigen, die Unermüdlichen".

16. Sonnt. n. Trin., Ephes. 3, 15, ist nicht deutlich umschrieben; „was da Kinder heifst" steht nicht im Text. Es heifst: „Von dem kommt aller Vatername im Himmel und auf Erden". (Vater unser, der du bist im Himmel.)

v. 18, statt „dafs ihr begreifen möget", „auf dafs ihr die Kraft habt zu begreifen".

19. Sonnt. n. Trin., Ephes. 4, 22, heifst es: „So leget nun von euch ab nach dem vorigen Wandel den alten Menschen, der durch Lüste in Irrthum sich verderbet." Kann

man das wirklich klar machen? Aber *φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* heifst: „Der verdorben wird durch die Leidenschaft der Sinnentäuschung."

v. 29. Man wird zugeben, dafs es für Grofs und Klein schwer zu verstehen ist, wenn es heifst: „Was nützlich zur Besserung ist, da es noth thut, dafs es holdselig sei zu hören", während es heifsen mufs: „Keine faule Rede gehe aus eurem Munde, sondern nur solche (*εἴ τις*), die geschickt ist zur Förderung des Lebens (*χρείας*), damit sie den Hörenden eine Freude mache".

20. Sonnt. n. Trin., Ephes. 6, 16: „Kaufet die Zeit aus" — wir sprachen vorhin davon. „Benutzet die euch gegebene Zeit zum Guten, weil die Tage böse sind".

21. Sonnt. n. Trin., Ephes. 6, 13, „Betet stets in allem Anliegen mit Bitten und Flehen im Geist". *ἐν παντὶ καιρῷ* ist gar nicht übersetzt. „Betet mit Bitten und Flehen" scheinen doch unnütze Worte, wo „betet" ausgereicht hätte (auch bei Schenkel und Braune kommt man darüber nicht hinaus); aber offenbar mufs es heifsen: „Bei allem Gebet und Flehen — zu jeder Zeit bittet im Geist (die ihn anbeten, sollen im Geist und in der Wahrheit anbeten) und dazu bleibet jedes Mal unerläfslich eingedenk (*ἀγρυπνοῦντες*) des Gebetes für alle Heiligen".

22. Sonnt. n. Trin., Phil. 1, 7: „Wie ich denn gewifs billig Recht habe, von euch Allen zu denken, dafs, wie ich euch in meinem Herzen habe auch in meinen Banden, ihr in meiner Vertheidigung und Bestätigung des Evangeliums meine Genossen der Gnade seid".

23. Sonnt. n. Trin., Phil. 3, 17, mufs heifsen: „Werdet mit mir Nachfolger".

v. 19 ist der Satz verschoben und daher unklar; es mufs heifsen: „Deren Ende ist der Untergang — deren Gott der Bauch ist — und deren Ehre in ihrer Schande ist, weil sie auf Irdisches sinnen".

v. 20, *πολίτευμα*, denn unsere „Bürgerschaft" ist im Himmel.

v. 21, „welcher umwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit, dafs er gleichgestaltig werde dem Leibe seiner

Herrlichkeit durch die Kraft, in welcher er Alles vermag und sich unterwirft“.

24. Sonnt. n. Trin., Col. 1, 9: „Deshalb lassen wir nicht nach, von dem Tage an, an welchem auch wir gehört haben (die Gnade Gottes, v. 6), für euch zu beten und zu bitten, dafs ihr erfüllet werdet mit Erkenntnifs seines Willens in aller Weisheit und geistlichem Verstand, um zu wandeln würdiglich zu völligem Gefallen des Herrn, dafs ihr Frucht traget in allen guten Werken, wachsend in der Erkenntnifs Gottes — dafs ihr stark werdet in allem Können nach der Kraft seiner Herrlichkeit zu völliger Geduld und Langmuth mit Freude, dafs ihr danken möget dem Vater, der euch tüchtig gemacht hat, ein Theil zu werden der Gemeinde der Heiligen im Licht, der uns gezogen hat aus der Herrschaft der Finsternifs und gestellt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir haben Erlösung durch sein Blut, die Versöhnung der Sünden“.

25. Sonnt. n. Trin., 1. Thess. 4, 13, „Ich will nicht, dafs ihr unwissend bleibt“ („verhalten“ unklar und veraltet).

v. 15, „Werden denen nicht vorkommen, die da schlafen“ wird immer mifsverstanden. Es mufs heifsen: „Wir werden denen nicht zuvor kommen“.

v. 17, für *ἁρπαγησόμεθα* ist „hingerückt werden“ zu schwach und undeutlich, sondern wir werden „fortgerissen“.

„*ἐν κελεύσματι*“, nicht sowohl „Feldgeschrei“ (denn es handelt sich hier nicht um eine Schlacht), sondern „Weckruf“.

26. Sonnt. n. Trin., 2. Thess. 1, 3—10. v. 5, „als ein Anzeichen des gerechten Gerichtes Gottes“.

v. 6, *εἴπερ*, da es gerecht ist, bei Gott Vergeltung zu geben ... so wird bei der Offenbarung des Herrn Jesu etc.

v. 9, „wenn er kommt, verherrlicht zu werden, er in allen Heiligen („dein Name werde geheiligt“) und wunderbar erscheinen wird in allen, die an ihn glauben, nicht „mit“; (sie werden in der Gnade, die sie empfangen, der Grund der Heiligung seines Namens sein).

27. Sonnt. n. Trin., 1. Thess. 5, 1. v. 2, „dafs, wenn der Tag des Herrn kommt, so kommt er wie ein Dieb in der Nacht“.

v. 3, ἀσφάλεια „Sicherheit“.

v. 4. „Ihr seid nicht in der Finsternifs, also mag euch der Tag nicht wie ein Dieb überfallen“.

v. 7. „Denn für die, welche schlafen, ist der Schlaf immer eine Nacht, — und für die, welche trunken sind, ist der Rausch eine Nacht“.

v. 8, „und traget als Helm die Hoffnung des Heils“.

v. 9, περιποίησιν, „zur Gewinnung des Heils“.

Es folgen nun die Anmerkungen zu den Evangelien der Sonntage und Festtage. Es sind, wie die gegebenen, einstweilen kleinere und gröfsere Noten. Ihr Zweck war — wie schon gesagt — das Wort Gottes möglichst so zu behandeln, wie die Probebibel das Wort Luthers behandelt hat. Dafs es noch nicht genügend geschehen ist, weifs ich selber. Aber die Nachfolge wird nicht ausbleiben.

IV.
Sachliche Bemerkungen zu den Evangelien.

1. Advent, Matth. 21, 1—9. ἀπέναντι ist „gegenüber“ und die symbolische Bedeutung, die in den Worten liegt, bestätigt das; (vgl. das hebr. El mul und Marc. 12, 41 — 13, 3.) Luther hat ἤγγισαν blos durch „nahe“ übersetzt; es heifst aber, „als sie sich Jerusalem näherten und nach Bethphage kamen.

„Und setzten ihn darauf“. Unser griech. Text hat αὐτῶν. Da sie ihn aber nicht auf beide Esel gesetzt haben können, so mufs, wie einige Codices haben (vgl. Tischendorf) αὐτοῦ gelesen werden, was sich auf πῶλος bezieht. Denn dahin geht die Erfüllung der Weisfagung, dafs es ein unentweihter πῶλος ist; darum ist überhaupt die



„Eselin“ hinzugefügt, dafs man sehe, es sei ein Füllen noch bei seiner Mutter. Die Deutungen, welche Salmeron giebt (Comment. ed. Evang. 6. 292), als ob Jesus abwechselnd auf einem der beiden Thiere geritten, sind deshalb nicht blos absonderlich, sondern falsch. Das unentweihte Thier allein kann Jesum tragen, — wie den Wagen, welcher die heilige Lade trug, nur unentweihte Kühe, d. i. die noch nie ein Joch getragen, aus dem Lande der Philister holten. (1. Sam. 6, 7.) Auch auf die rothe Kuh, das weisfagende Sühnopfer, soll noch nie ein Joch gekommen sein. (4. Mos. 19, 2.) — Das heidnische Alterthum hatte ähnliche Bräuche. In der Odysee (3. 382) will Nestor der Athene ein Rind opfern, „das nimmer ein Mann zum Joche gebändigt“. Die deutsche Sage erzählt, dafs ein Graf von Kalw befohlen habe, seinen Sarg von Ochsen ziehen zu lassen, die kein Joch getragen, und da, wo sie stehen blieben, eine Kirche zu bauen. (Meier, Deutsche Sagen aus Schwaben. p. 316.) In Schleswig-Holstein finden sich ähnliche Erzählungen von Rindern, die heilige Stätten weisen. (Müllenhof, Sagen. n. 129, p. 112.)

2. Advent, Lucas 21, 25 etc. In v. 26 sind die Worte „werden sich bewegen“ fett gedruckt, als wäre es eine Verbesserung; aber die erste Edition hat schon „der Himmel Kräffte sich bewegen werden“.

In v. 26 ist doch „auf Erden wird den Leuten bange sein und werden zagen“ nicht eigentlich ausgedrückt, was im griech. Text steht: *„ἐπὶ γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ“*. *ἐθνῶν* mufs von Völkern, Heiden (Gojim) verstanden werden. *συνοχή* ist genau unser „Angst“ (angustia), *ἀπορία* ist Verzweiflung. Es mufs wohl heifsen: „Auf Erden wird eine Angst der Verzweiflung über die Völker kommen; (es kann auch nicht gesagt werden „Meer und Wasserwogen“ werden brausen, weil doch das eins ist, sondern *σάλος* ist der Sturm) von wegen Brausen des Meeres und des Sturmes“.

v. 34 ist „Fressen und Saufen“ weder schön noch genau; „lasset eure Herzen nicht beschwert werden durch Schwelgerei und Rausch“.

v. 36 ist „seid wacker allezeit“ unverständlich. Schon

Frisch bemerkt, dafs das Adj. „wacker“ nur im Sinn von „gut, tüchtig, probus“ gebraucht werde. Es mufs heifsen: „So seid wachsam allezeit“. — Obschon es mir gestattet sein möchte, auch noch zum alten Testament einige Anmerkungen zu machen, will ich doch hier erinnern, dafs auch Jer. 2, 12 Luther durch die Uebersetzung „wackern Stab“ den Satz unklar gemacht und die Probebibel wunderlicher Weise ihn stehen gelasen hat. „Wackrer Stab“ ist nicht zu verstehen. Er verstand einen „wachenden Stab“, was ebenso wenig zu billigen ist. שקד ist der Mandelbaum, der den Namen hat, weil er im Winter ausschlägt, wo alle andern Bäume schlafen. Was siehest du? heifst es, und Jeremia antwortet: Ich sehe einen Mandelstab, Mandelzweig.

3. Advent, Matth. 11, 7: „Rohr, das der Wind hin und her wehet“. Das Rohr wird nicht hin und her gewehet, wie ein Blatt, sondern es wird bewegt, es steht nicht fest wie ein Baum, — sondern „seid ihr hinausgegangen, um ein Rohr zu sehen, das im Winde schwankt“ (vom Winde bewegt wird).

4. Advent, Joh. 1, 23 steht in der Probebibel erhalten, „ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste“, aber es steht *βοῶντος* und mufs „eines Rufenden“ heifsen. „Rufen“ und „Predigen“ ist doch nicht eins. In der Wüste kann man „rufen“, wie der Löwe brüllt, wie das Käuzlein ruft — aber predigen kann man nicht; wo man Menschen predigen kann, hört der Begriff der Wüste auf.

1. Weihnacht, Luc. 2, 1. Die Redaktionen der Probebibel waren so genau in der Herstellung des lutherischen Textes, dafs sie, weil in den früheren Ausgaben nur „vom Kaiser Augustus“ stand, sie „von dem Kaiser Augustus“ revidirten. Dagegen liefsen sie stehn, dafs es im griech. Text „in jenen Tagen“ hiefs, und Luther „zu der Zeit“ übersetzte.

Es wird *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* übersetzt: „Da Cyrenius Landpfleger in Syrien war“. Hier ist erstens auffallend, dafs die Revisoren von dem ursprünglichen Luthertext abgewichen sind (vgl. auch Bindseil und Niemeyer, 6. p. 130), wo Kyrenius steht. Wenn man aber

einmal nicht Kyrenios sagte, so war es besser, der latein. Form Quirinius zu folgen, wie die englische Bibel hat. Dann aber war „als Cyrenius Landpfleger war“ unrichtig, sobald man Pontius Pilatus, den Procurator, einen Landpfleger nannte. Cyrenius (Quirinius) war kein solcher, sondern Consul und Statthalter. Es muſs aber überhaupt übersetzt werden, „als Quirinius Syrien verwaltete“.

v. 4. *Ἀνέβη* ist nicht „machte sich auf“, sondern „zog hinauf“, wie man zu sagen pflegte, wenn man von Galiläa nach Jerusalem ging.

v. 8. „bei den Hürden“ steht in der That nicht. Es heiſst blos: „Und es waren Hirten in dieser Gegend, die unter freiem Himmel Wache hielten in der Nacht bei ihren Heerden“. Das „unter freiem Himmel“ (**ἀγραυλοῦντες**) muſs betont werden, weil sie sonst die Erscheinungen der Höhe nicht sehen konnten. Dagegen ist es recht, daſs die Probebibel nicht den Lesarten und der Ansicht Tischendorfs gefolgt ist, welcher in dem Engelruf *„δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ — καὶ ἐπὶ γῇ εἰρήνη· ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία“* das *εὐδοκία* in *εὐδοκίας* verwandeln und den Ruf nur in zwei Theile zerlegt haben wollte. Nur ist in dem weltbewegenden „Ehre sei Gott in der Höhe, Frieden auf Erden und den Menschen ein W o h l g e f a l l e n“, das letzte ist nicht recht verständlich. Die Kinder lernen es jeden Weihnachten, ohne zu wissen, was es ist. Was ist der Sinn? wenn Jesus geboren wird, will der Ruf sagen, gehn die Weisſagungen in Erfüllung. Man giebt Gott die Ehre („geheiligt werde dein Name im Himmel“), dann wird Frieden auf Erden („dein Reich komme“), dann thun die Menschen den Willen ihres Gottes (das ist hier *εὐδοκία* „dein Wille geschehe im Himmel und auf Erden“). Es müſste wohl heiſsen: (Es komme) „Ehre Gott in der Höhe, Friede auf Erden und in den Menschen Wille des Guten“ (Wohlgefallen am Guten).

Warum v. 4 „auf auch“ fett gedruckt ist, weiſs ich nicht, da es auch die früheren Ausgaben haben.

2. W e i h n a c h t, Luc. 2, 15 etc. Die Probebibel hat „liegen“ v. 16 fett gedruckt, aber auch die alte lutherische Uebersetzung hat, was genauer ist, „liegend“.

v. 18 statt „Alle, vor die es kam“ — genauer „Alle, die es hörten“ (ἀκούσαντες).

v. 20. συμβάλλουσα ist nicht erschöpft durch „bewegte sie“, sondern „überlegte sie“, verglich früher und später; σύμβολον ist das Symbol, Gleichnifs.

Sonntag n. Weihnachten, Luc. 2, 33. Die Redaktoren der Probebibel hätten statt „sein Vater und seine Mutter wunderten sich defs“ herstellen müssen die Worte des Originals: „Und Joseph und seine (des Kindes) Mutter“, weil der Ausdruck „Vater“ verwischt, was der Evangelist erhalten will, indem er Joseph schreibt.

v. 35. „dafs vieler Herzen Gedanken offenbar werden“. διαλογισμοί ist an dieser Stelle durch blofse „Gedanken“ nicht dem Geiste nach wiedergegeben. Es sind feindselige, schlimme Gedanken, heimliche Pläne und Meinungen.

v. 36. Warum Anna zu einer Hanna geworden ist, kann nicht dadurch entschuldigt werden, dafs es das hebr. Channa ist. Man verwandelt auch Maria nicht in ein hebr. Mirjam oder Mariam.

Sonntag n. Neujahr, Matth. 2, 13, „es ist vorhanden, dafs Herodes das Kindlein suche“ — ist weder sprachlich noch sachlich dem wörtlichen „denn Herodes will das Kindlein suchen“ vorzuziehen.

v. 10, für „betrogen“ wohl klarer „sein Plan vereitelt“.

v. 23. Das griech. Wort ist Ναζωραῖος, der „Nazoräer“, nicht Nazarenus.

In den Parallelstellen hat die Probebibel Deut. 33, 17 „den Nasir seiner Brüder“ vergessen. Denn darauf bezieht es sich zugleich, wie auch Handschriften ναζιραῖος haben. (Vgl. sonst meinen Aufsatz über Nazara in den „Wegen nach Damaskus“. p. 9. 10.)

Epiphanien, Matth. 2, 1. Die Uebersetzung „Weise“ für „Magier“ verhüllt. Durch den Namen „Magier“ tritt auch die Sternkunde hervor.

v. 5, „wo Christus geboren werden soll“; mufs wohl dazugesetzt werden wie im Griechischen „wo der Christus“ (der Gesalbte) geboren werden soll.

v. 7, „er erlernte mit Fleifs von ihnen" — ist weniger treffend als „er erforschte (ἠκρίβωσε) von ihnen".

1. Sonnt. n. Epiph., Luc. 2, 41—59. Sonderbar hat auch hier die Probebibel stehen lassen, dafs, während es im Texte heifst: „Und Joseph und seine (Jesu) Mutter wufsten es nicht" — Lnther blos übersetzt hatte: „Und seine Eltern wufsten das nicht". Der Evangelist hat mit guter Absicht obiges anders gesetzt nnd den Namen genannt.

v. 41. ἐν συνοδίᾳ, nicht sowohl unter den „Gefährten", sondern wie wir zu sagen pflegen im „Zuge", „sie vermutheten, er sei irgendwo im „Zuge". Synodia stellte eine ganze Abtheilung der Jerusalemswanderer vor, die nach einer Gegend zusammen zogen.

v. 48, nicht „Antwort", sondern „Antworten".

2. Sonnt. n. Epiph., Joh. 2, 1 etc. Die Probebibel hat v. 6 mit Aufmerksamkeit die zwei Buchstaben „en" in „gingen" getilgt, weil Luther nur „ging" hatte, obwohl doch eigentlich „gingen", was die Canstein'schen Bibeln eingeführt, richtiger war. Sie hat sich aber nicht entschliefsen könneu, das für unsere Zeit falsche und anstöfsige „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen" zu corrigiren. So kann ein modernes Kind nicht Jesum mit seiner Mutter reden denken. Es ist das gegen jede geistliche Pädagogik. Das griech. γύναι drückt nicht die Härte aus, die in unserem Gebrauche des Wortes Weib liegt. Es ist vielmehr die ehrerbietige Stellung des Sohnes oder des Unterthans gegen die Herrscherin ausgedrückt. (Vgl. meine „Hochzeit von Cana", Berlin 1883, zur Stelle.) „Was habe ich mit dir zu schaffen" ist für uns eine harte Rede. Das griech. „Was mir und dir" ist eine dem alten Testament entlehnte sprüchwörtliche Rede, die bald mild, bald stärker gebraucht wird im Sinne von: „Bitte, lafs mich". Es mufs heifsen: „Herrin (Frau, Mutter), domina = Dame, bitte, lafs mich".

v. 9 ist das wörtliche „wufste nicht, von wannen er ist" (ἐστίν) noch bezeichnender; es war eben das momentane, überraschende Nichtwissen, aus dem die Bemerkung kam.

3. Sonnt. n. Epiph., Matth. 8, 1. Für προσεκύνει hat die Probebibel stehn lassen „er betete ihn an". Mifsverständlich. „Er kniete vor ihm nieder", mufs es heifsen.

v. 6. „Herr, mein Knecht liegt zu Hause, ist gichtbrüchig und hat grofse Qual“ ist wohl davon zu verstehen, dafs das Leiden dieses Knechtes soeben eintrat. „Mein Knecht, vom Schlage getroffen, liegt im Hanse an Gliedern gelähmt und leidet sehr“, ist wörtlich.

v. 9 hat die Probebibel „Mensch“ mit fetter Schrift hervorgehoben, ohne dafs der Grund zn erkennen ist; sie hat „dazu“ weggelassen, was richtig war, aber der ganze Satz ist entstellt durch ein falsches Komma. Es mufs heifsen: „*ἄνθρωπός εἰμι, ὑπὸ ἐξουσίαν ἔχων ἐπ' ἐμαυτόν στρατιώτας*“. Dem Hauptmann liegt nicht daran zu erzählen, dafs er Unterthan sei, sondern dafs er Unterthanen habe, die ihm gehorchen. So parallelisirt er seine Stellung zu der von Jesu. Er will sagen: „Denn ich bin auch ein (solcher) Mann, der im Gehorsam gegen mich Krieger hat“. *ὑπὸ ἐξουσίαν* bezieht sich nicht auf seine — sondern auf der Soldaten Gehorsam.

4. Sonnt. n. Epiph., Matth. 8, 23. v. 24 statt „Ungestüm“ Sturm (vgl. v. 26 *ἄνεμοι*).

v. 20 *ἀπολλύμεθα* statt „verderben“, „wir gehen nnter“.

v. 27 *γαλήνη μεγάλη* eine „tiefe Stille“. (Der Grieche sagt eine „grofse“, wir eine „tiefe“ Stille.

5. Sonnt. n. Epiph., Matth. 13, 24. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, das Königreich der Himmel, ein bestimmter Begriff (Malchut schemajim) — den „Himmelreich“ allein abschwächt. Für Reich Gottes — sollte auch immer Königreich Gottes gemeint sein. Nicht jedes Reich ist ein Königreich.

v. 26. *ἐφάνη*, nicht „da fand sich auch“, sondern „da zeigte sich auch“.

v. 27. *οἰκοδεσπότης*, nicht Hausvater, sondern Hausherr.

v. 28. *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* mufs genau übersetzt werden „ein feindlicher Mensch“. Der Nachdruck liegt darauf. „Feind“ allein läfst andere Gedanken verbinden, die im Gleichnifs nicht ausgesprochen sind.

v. 28. 30, *συλλέγειν*. Luther übersetzt „ausgäten“. Es bedentet nur „sammeln“. Das „Ausjäten“ liegt dann im *ἐκριζώσητε*.

6. Sonnt. n. Epiph., Matth. 17, 1—9. v. 2. μεταμορφώθη heifst nicht „verklärt werden“, sondern „er wandelte sich“ und diese Wandelung bestand darin, dafs sein Gesicht wie dio Sonne leuchtete und seine Kleider weifs wurden nicht (wie in der Probebibel steht) als ein Licht, sondern wie das Licht.

v. 3. Moses und Elias erscheinen den Jüngern nicht, sondern Jesu; daher mufs ὤφθησαν übersetzt werden, „es wurden von ihnen gesehen“.

v. 4 mufs heifsen, „schön ist, dafs wir hier sind“.

Sonntag Septuag., Matth. 19, 27. ἀφήκαμεν ist nicht „verlassen“, was schwächer ist, sondern „aufgegeben“. Die Apostel sind nicht blos von dem Ihren weggegangen, sondern sie haben ganz auf das Frühere verzichtet.

c. 20, v. 8. ἐπίτροπος „der Aufseher“ — was mehr ist als blofser Schaffner.

v. 15. Die Uebersetzung Luthers „siehest du darum so scheel“ unterdrückt den schönen Gegensatz. Es heifst: „Ist dein Auge so böswillig — weil ich gut bin“. Das ὀφθαλμὸς πονηρός erinnert an Matth. 6, 19, „wenn dein Auge πονηρός ist, so wird dein ganzer Leib finster sein“, was Luther dort mit Schalk übersetzt. πονηρός ist das Auge, welches nichts Gutes sehen kann; es ist neidisch und mifsgünstig. Der Satan heifst daher πονηρός, weil er in seinem Neid den Menschen verleumdet. Christus steht ihm gegenüber als der Agathos.

Uebrigens ist auch fälschlich „Himmelreich“ und „Hausvater“ gesetzt.

Sonntag Sexages., Luc. 8, 4 etc. v. 10. „Euch ist gegeben zu erkennen (γνῶναι) die Geheimnisse (μυστήρια) des Reiches Gottes. Die Mehrheit, wie sie im Text steht, ist nicht ohne Bedeutung.

v. 14. ἡδονῶν wird von „Wollust“ nicht genau wiedergegeben; einmal ist die Mehrheit da. ἡδονή ist das Vergnügen überhaupt; sie werden in ihrem Wandel (πορευόμενοι) von den Sorgen, dem Reichthum und den Vergnügungen (Wollust ist nur eins davon) des Lebens erstickt und vollenden nicht“.

Sonntag Quinquages., Luc. 19, 31, „überantwortet werden". Es ist fraglich, ob aufser der lutherischen Version man noch dies Wort für „überliefern" anwendet — aber wie es aus der gerichtlichen Sprache stammt, so ist es hier gebraucht. Eine andere Frage ist, wie „überantworten" zur Bedeutung von „überliefern" gekommen ist. In älterer Zeit wird „antworten" selbst so gebraucht. Offenbar schreibt sich der Gebrauch daher, dafs dem Richter geantwortet, d. h. die Strafe entrichtet werden mufste. Christum überantworten wird so viel heifsen, als den Schuldigen dem dräuenden Richter übergeben. So haben es die Pharisäer allerdings gemeint. In der That ist die wörtliche Uebersetzung „überliefert" klarer, — doch kann man hier der Revision nicht verdenken, „überantworten" behalten zu haben; man müfste denn übersetzen, was das tiefste wäre: „Denn er wird den Heiden verrathen werden", wie Judas ihn den Hohenpriestern verrieth.

v. 34 hat die alte luther. Uebersetzung, „und wufsten nicht, was das gesagt war". Die Probebibel hat, „und wufsten nicht, was das Gesagte war". Richtig ist das einfache und wörtliche: „Und sie verstanden das Gesagte nicht".

Sonntag Invocavit, Matth. 4, 1 etc. v. 2 ist *ὕστερον* nicht übersetzt, und doch ist es nöthig. Der Sinn ist: „Da Jesus vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn zuletzt".

v. 6. *βάλε* „wirf dich hinab", ist malerischer nnd wörtlicher wie „lafs dich hinab", was auch Kunst voraussetzen kann.

v. 11. *ἀφίησιν αὐτόν ὁ διάβολος,* nicht „verliefs" ihn der Teufel, sondern „liefs ihn gehn", „gab seine Versuchung auf".

Sonntag Reminiscere, Matth. 15, 21. *ἀνεχώρησεν,* nicht „entwich", sondern „er begab sich, zog hin".

v. 22. *ἀπὸ τῶν ὁρίων,* „aus derselbigen Grenze" ist nicht klar — „aus jenen Gebieten". *δαιμονίζεται* „wird von einem bösen Geist" geplagt.

Sonntag Oculi, Luc. 11, 14. δαιμόνιον, „bösen Geist". (Teufel heifst Niemand als διάβολος). — ὄχλοι entspricht ganz unserm „die Leute".

v. 17. εἰδώς, weniger „vernahm" als „kannte". βασιλεία, Königreich. Die Monarchie wird uneins, wenn eben nicht blos Einer herrscht.

v. 22. „Er theilt den Raub aus", ist nicht genau; καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν, d. i. „er theilt seine (des Ueberwundenen) Beute aus.

v. 25. „Mit Besemen gekehrt". Besemen erklärte schon Frisch im vorigen Jahrhundert für veraltet, wird auch kaum als Besen verstanden, ist auch im Text gar nicht enthalten; σεσαρωμένον ist schon an sich „gereinigt, gekehrt".

Sonntag Lätare, Joh. 6, 1. Die Probebibel hat „zweihundert Pfennig" in Groschen verwandelt — aber „Groschen" pafst doch ebensowenig für „Denar". Ein Denar war mehr wie ein alter „Groschen", denn er erhielt deren etwa drei. Niemand spricht heute mehr von Groschen; warum diese Aenderung! Eher hätte man sich entschliefsen sollen, an allen Stellen „Groschen" zu tilgen und in Denare zu verwandeln. In der Liste der zu erklärenden Worte hätte man dann bemerken können, dafs ein Denar nach unserm Gelde etwa das Dritttheil einer Mark, 30¼ Pfennige werth war. — Eine Volksbibel mufs dem Volksgebrauche Rechnung tragen. Dasselbe trifft beim Gebrauch des Wortes „Gulden" ein.

v. 12. ὅσον ἤθελον hat Luther „wie viel er wollte" übersetzt, offenbar aus dogmatischen Gründen, — aber die Probebibel hat mit Recht „so viel sie wollten" gesetzt.

v. 14. ἰδόντες, ὃ ἐποίησε σημεῖον, „sehend, welches Wunder Jesus that".

v. 15. ἀνεχώρησε, „ging weg". αὐτὸς μόνος, „er selbst allein" ist seltsam; es heifst ja nur „er allein". ἁρπάζειν, „haschen" drückt den Sinn nicht aus. Es bedeutet, „dafs sie mit Gewalt, gegen seinen Willen ihn zum König machen wollten". Das wird deutlich durch Philipper 2, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, „er wollte nicht gewaltsam, ohne Recht, gleich sein Gott". Jesus entging

durch seinen Weggang der Versuchung des Satans, der gewollt hat, er sollte socialistische Steine zu Brod machen.

Sonntag Judica, Joh. 8, 46. „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Das sagt Jesus nicht. Es geht viel tiefer, wenn er spricht: „Wer von euch klagt mich an wegen Sünde“ (*ἐλέγχει περὶ ἁμαρτίας*); es kann dies niemand nicht blos thun, es thut es niemand.

v. 49. „Du hast ein *δαιμόνιον*, d. h. einen bösen Geist“ (nicht Teufel). „Ihr unehret mich“; unehren ist nicht mehr im Gebrauch (vgl. Sanders, 1. 344). *ἀτιμάζειν* ist auch noch stärker wie *ἀτιμᾷν*. Jesus sagt: Ihr aber „verunehret“ oder besser „ihr entehret mich“.

v. 55. Jesus sagt: „Ihr kanntet (*ἐγνώκατε*) nicht, ich aber weifs ihn“ (*οἶδα*). Das letzte ist das gewisse, zweifellose, während in *γιγνώσκω* nur ein „Meinen“ vorhanden ist.

v. 56. Die Probebibel läfst stehen „mitten durch sie durchstreichend“, was weder schön noch wörtlich ist. „Jesus aber ward unsichtbar, (*ἐκρύβη* „verbarg sich“ kann nicht stehen; man verbirgt sich irgendwo) ging aus dem Tempel mitten durch sie hindurchschreitend, und so verschwand er. (*παρῆγεν*, was Luther gar nicht übersetzt hat, er ging vorüber, wie eine Wolke, wie ein Blitz.)

Sonntag Palmarum, Matth. 21 (siehe 1. Advent).

Gründonnerstag, Joh. 13, 1 etc. v. 13. „Vor dem Fest aber der Ostern“. Es würde vorzuziehen sein, zu schreiben „Passah“ — da Ostern seinem Namen und seiner Bedeutung nach zur „Auferstehung“ gehört. Ostern kommt nämlich nicht von Ostara, der heidnischen Göttin, wie ich schon anderswo erwiesen habe.

v. 5. *λέντιον*. Es scheint lehrreich zu sein, zu übersetzen „einen leinenen Schurz oder Handtuch“. Mit Linnen und Wolle werden von jeher symbolische Gedanken verbunden. Gott habe, heifst es, den ersten Menschen leinene Kleider gemacht (Midrasch Rabba § 20; vgl. mein Targum Esther, p. 22). Dagegen durfte das griech. Omophorion nicht aus Leinen, sondern aus Wolle gemacht werden — wegen Beziehung auf das Lamm Gottes (Isidor. Pelus. lib. 1.

cap. 36. οὐ λίνον). — τὸν νιπτῆρα, in das Becken, nicht „ein“ Becken. Es war das bestimmte Becken gemeint, welches bei keiner Mahlzeit fehlte, weil man die Hände zuerst darinnen wusch.

v. 7. γνώσῃ, du wirst es hernach „verstehen“, nicht „erfahren“.

v. 12. γινώσκετε, „verstehet ihr“, nicht „wisset ihr“.

v. 13. διδάσκαλος, Rabbi, Lehrer, während wir mit „Meister“ andere Begriffe verbinden. Selbst der „Schulmeister“ verschwindet vor dem „Schullehrer“.

v. 16. ἀπόστολος kann hier nicht „Apostel“, sondern wörtlich als „Gesandter, Bote“ gebraucht werden, denn es steht dem gegenüber „der ihn gesandt“ hat.

v. 18, „tritt mich mit Füfsen“ ist sachlich und wörtlich ungenau. Es ist bekanntlich die Uebersetzung von Ps. 41, 10, „er hebt gegen mich seine Ferse“. (Er stöfst mich mit seiner Ferse, wie ein Pferd ausschlägt.)

Ostersonntag, Marc. 16, 1. Die Probebibel hat mit Recht das „au einem Sabbater frühe“ verändert, — aber anstatt „am ersten Tage der Wochen“ hätte stehen müssen: „Am ersten Tage nach Sabbat“ wie es wörtlich und sachlich ist.

v. 4. ἀναβλέψασαι, „aufblickend“.

v. 6. Ναζαρηνόν, den „Nazarener“. Es ist dies der geschichtliche Zuname Christi und der Jünger geworden. und tritt hier eine andere Auffassung heraus als wo sonst „Nazoräer“ steht.

Ostermontag, Luc. 24, 13. v. 14. συμβεβηκότων, diese Ereignisse („Geschichten“ ist nicht gesagt).

v. 15 fehlte αὐτός, „Jesus selbst nahete“.

v. 17. ἀντιβάλλετε. „Was sind das für Reden (Fragen), die ihr unter einander aufwerfet, und seid dabei traurig.

v. 18. Der griech. Text hat Kleopas und so mufs es auch übertragen werden. Für Kleophas ist gar keine Tradition gültig. Kleopas ist die Abkürzung von Kleopatros; niemand sagt Kleophatra.

v. 21. „Wir aber hofften, dafs dieser es sei, welcher bestimmt war, Israel zu erlösen“.

v. 28 ist sorgfältig „fürder“ wieder hergestellt und mufs doch „weiter“ heifsen.

Sonntag Quasimodog., Joh. 20, 19 etc. v. 19 mufs es heifsen: „Als es Abend war an jenem Tage, dem ersten nach Sabbat und da, wo die Jünger sich versammelt hatten, die Thüren geschlossen waren.

v. 21. *Εἰρήνη ὑμῖν*, „Friede mit euch“.

v. 24. *λεγόμενος Δίδυμος*, „aber Thomas, was Zwilling bedeutet, einer von den Zwölfen etc.

Sonntag Misericord., Joh. 10, 11. Die Probebibel hat allerdings statt „ein guter Hirte“ übersetzt „der gute Hirte“, was nicht viel ist. Es hätte aber in Erwägung kommen müssen, dafs nicht *ὁ ποιμὴν ἀγαθός* steht, wie etwa Matth. 20, 15 u. 19, 17, sondern *καλός*. Johannes gebraucht allerdings das Wort *ἀγαθός* wenig — aber er sagt doch auch 1, 47: „Was kann Gutes (*ἀγαθόν*) aus Nazareth kommen.“ Die Begriffe decken sich doch nicht. Die Griechen verbinden *καλός* und *ἀγαθός*, weil es Verschiedenes bedeutet. *ἀγαθός* ist mehr gütig, gnädig, — *καλός* mehr wahr und echt. *καλός* ist allerdings zu dieser Bedeutung durch seinen Begriff „schön“ gekommen. Die Schönheit galt eben in idealer Weise bei den Griechen als die Harmonie der Form mit dem Inhalt. Es war der Beruf der Schönheit, gut zu sein. Es war Diamant innen und aufsen. Man war, was man schien. Die Schönheit schien, die Wahrheit war; daher ist „der gute Hirt“ nicht genau. Unser Volk versteht „der gutmüthige Hirt“; „gut“ ist jetzt Einer, der gern giebt und sich alles gefallen läfst. Es müfste wiedergegeben werden: „Ich bin der wahre, der echte Hirt, ein Hirt wie er sein soll, der nicht blos ein Hirte scheint, sondern es in Wahrheit ist bis in den Tod.

v. 12. *ἀφίησι*, nicht „er verläfst“ die Schafe, sondern „er läfst sie im Stich“. Sehr merkwürdig ist die Form: *ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτά — καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα* wird übersetzt: „Der Wolf erhaschet und zerstrenet die Schafe“. Der Wolf an sich zerstreuet sie nicht. Er will sie bei einander haben, um sie zu fressen. Darum schreibt auch der Evangelist *ἁρπάζει αὐτά — καὶ σκορπίζει* — „in der

Folge seines Raubes zerstreuen sich die Schafe". σκορπίζει steht hier gleichsam für dissipantur, se dissipant; so mufs es wohl auch wiedergegeben werden. Der „Hirt läfst die Schafe im Stich und flieht; der Wolf raubt solche — und die Schafe zerstreuen sich".

v. 13. οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων, „es liegt ihm an den Schafen nichts".

v. 14. γινώσκομαι, nicht ich bin „bekannt", sondern „erkannt", nämlich als der wahre Hirt; bekannt ist auch der schlechte Hirt — er ist erkannt als der echte.

v. 16. Sonderbar ist dieser Vers durch eine nicht treffende Uebersetzung des ἀγαγεῖν traditionell verdunkelt, obschon die Erfüllung der Weisfagung es hätte anders lehren sollen. Jesus sagt: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus dieser Hürde (αὐλή, Stall) — und ich mufs auch jene leiten — und sie werden meine Stimme hören". Luther hat „ich mufs sie herführen", was reell falsch ist (auch das Englische bring), denn nicht in die Hürde, die er hat, will er die andern Heerden bringen, sondern er wird sie wie diese leiten, wo sie sind. Nicht dadurch wird ein Hirt und eine Heerde sein, dafs er die Völker nach der Hürde Israels bringt, sondern dafs sie überall ihn als den einen Hirten haben werden. Der Eine Hirt macht die Eine Heerde aus, (ἄγω steht darum auch ohne Präposition). Man sieht, wie aus dem einen Wörtchen „her", welches Luther gesetzt und die Probebibel behalten, der ganze Sinn zerstört wird.

Sonntag Jubilate, Joh. 16, 16. v. 18. ἔγνω, „er erkannte".

θρηνήσετε hat Luther „heulen" übersetzt; für unser Volk ist „heulen" unedel geworden; statt dessen ist „klagen" zu setzen.

γενήσεται, „die Trauer wird zur Freude werden"; „verkehrt werden", wie Luther hat, steht nicht da. ἐν παροιμίαις, nicht durch „Sprichwort" oder wie die Probebibel hat „Sprichwörter" (statt Luthers „Sprichwort"). Wir verstehen unter Sprichwort kein „Gleichnifs"; es sind allgemeine Volkssprüche, aber verständliche und die bildliche Form in ihnen ist keine Nothwendigkeit. Christus redet

aber in „Gleichnissen“, die Niemand unter uns „Sprichwörter nennt. παροιμία ist meist griechisch: Sprichwort — allein die Lexicographen haben Recht zu bemerken gehabt, dafs im Neuen Testament παροιμία = παραβολή gebraucht wird. In unserer Sprache ist Sprichwort und Gleichnifs ganz auseinander gegangen.

v. 25. πεφιλήκατε, πεπιστεύκατε geliebt, geglaubt habt.

v. 26. ἀφίημι ich gebe die Welt auf.

Am Schlufs möchte ich noch den Nachdruck bemerken, mit welchem v. 17 etc. genau unterschieden wird *„οὐ θεωρεῖτέ με — καὶ πάλιν . . . ὄψεσθέ με“*. Luther übersetzt beides mit Sehen; es ist aber ein verschiedenes Sehen. θεωρεῖν ist im Neuen Testament das Sehen der Sinnlichkeit; ὁρᾷν vielfach das Sehen des Glaubens und Geistes, wie das hebräische Raa, welches auch sprachlich verwandt ist. Man sieht Gott, den Vater. Namentlich Johannes gebraucht ὁρᾷν vom geistigen Scheinen, davon sind ὅραμα und ὅρασις als geistige Visionen zu leiten. Es ist daher sehr lehrreich, wie Jesus sagt: „Ueber ein Kleines werdet ihr mich nicht mehr schauen, aber über ein Kleines werdet ihr mich wieder sehen.“ Sie werden ihn bald nicht als leiblichen Menschen sehen, bald aber als Auferstandenen geistlich schauen. Es war ein anderes Sehen des Menschen vor dem Kreuz und ein anderes des Auferstandenen nach Ostern. Jenes Sehen war das Sehen Aller — dieses war das Sehen der gläubigen Apostel. Wie wichtig dieser Unterschied ist, den Jesus bei Johannes macht, braucht nicht gesagt zu werden. Er wirft ein Licht auf den Schlufs des Evangeliums und macht eine Menge Zweifel neuerer Ausleger verschwinden. Wir haben den Begriff von θεωρεῖν und ὁρᾷν in unserer Sprache etwa umgekehrt. Bei uns ist etwa θεωρεῖν wie Theorie mehr ein geistiges Beobachten, ὁρᾷν mehr das wirkliche Sehen. Daher thun wir besser daran — auch weil Wiedersehen für uns auch das geistliche und himmlische geworden ist — das erste Mal schauen, das zweite Mal sehen zu gebrauchen. Ein Unterschied mufs jedenfalls hervorgehoben werden.

Sonntag Cantate, Joh. 16, 5. v. 7 übersetzt Luther, und die Probebibel läſst unverändert: καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον der wird die Welt strafen, was, wenn man nicht zusieht, den Sinn der groſsen Stelle ganz verdunkelt. Die englische Uebersetzung hat bei Weitem richtiger: convict (die französische convaincre, Diodati: convincera). Allerdings hat noch Luther unter „straffet" eine Strafrede halten verstanden, wie die Glosse zeigt; aber nicht blos, daſs dies nicht mehr in moderner Sprache so genommen wird, sondern es handelt sich gar nicht vom Strafreden, sondern vom Lehren. Der heilige Geist, ist der Sinn, wird der Welt lehren, ihr offenbar machen, was ἁμαρτία, δικαιοσύνη und κρίσις bedeutet. Er wird ihr zeigen, daſs Sünde sei, an Jesum nicht glauben, daſs δικαιοσύνη Rechtfertigung vor der Sünde bedeutet, weil Christus zum Vater gegangen ist, das ist, gestorben und auferstanden ist, und zwar für die, welche an ihn glauben, und daſs er durch seinen Tod den Fürsten dieser Welt überwunden hat. Die drei Sätze stehen genau logisch mit einander verbunden. Zuerst lehrt der heilige Geist also die Sünde, welche darin besteht, daſs man Jesum nicht glaubt; glaubt man ihm, dem Auferstandenen, so hat man Vergebung der Sünde; sobald diese eintritt, ist der Fürst dieser Welt, der Urheber der Sünde und des Todes, gerichtet. Das ist die Lehre des heiligen Geistes, der Inhalt des Evangeliums; dieses ist aber kein Strafbuch, sondern eine frohe Botschaft von dem Siege über Tod und Hades, denen der Stachel genommen. Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat. Es ist also von unumgänglicher Wichtigkeit, statt „straft" lehrt, verkündet zu setzen.

v. 6. „Die Trauer hat euer Herz erfüllt."

v. 14. „ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει" heiſst nicht „Jesus wird mich verklären," sondern wie die englische Version hat: glorify, verherrlichen, er wird mir die Ehre geben. Wie soll er Jesum verklären, der schon verklärt ist, wenn er kommen wird.

Die ganze Verbesserung der Probebibel besteht darin, statt „hingehn" gesetzt zu haben „gehn", nicht um des

Textes willen, sondern um Lutherischen Originalismus willen, obschon in demselben gesagt ist: hingehn.

Sonntag Rogate, Joh. 16, 23—30, ist schon bei Sonntag Jubilate besprochen worden.

v. 29. παῤῥησία dürfte besser wiedergegeben sein statt „du redest frei heraus" „du redest klar, unverhüllt", denn frei hat er immer geredet.

Sonntag Exaudi, Joh. 15, 26 bis 16, 4. v. 26. 27 mufs heifsen: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird zeugen von mir", „καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε", und (zwar) werdet ihr die Zeugen sein, weil ihr von Anfang an bei mir gewesen seid. Die Uebersetzung Luthers „und ihr werdet auch zeugen" erweckt die Meinung, als ob der heilige Geist auch durch Andere als durch die Jünger zeugen werde; die Jünger aber sind es grade, die den heiligen Geist empfangen; nicht „auch" werden sie zeugen, sondern grade sie werden es sein.

cap. 16 v. 2, „sie werden Euch „ἀποσυναγώγους" machen" wird farblos in „sie werden euch in den Bann thun" übersetzt. Das ist nicht genug; es mufs heifsen: „sie werden euch aus der Synagoge stofsen" d. i. aus der Gemeinde Israels.

Himmelfahrt, Ev. Marci 16, 14. v. 14. „Zuletzt, da die Elfe zu Tische safsen, offenbarte er sich"; es ist genauer, wenn entweder dazu gesetzt wird „ihnen", oder es heifst: „Zuletzt offenbarte er sich den Elfen, als sie zu Tische safsen."

Pfingstsonntag, Joh. 14, 23. v. 25. „Dieses habe ich zu Euch geredet, während ich bei Euch weilte."

v. 27. εἰρήνην ἀφίημι, „meinen Frieden lasse ich auf Euch kommen"; „lasse ich Euch" ist zu schwach; in ἀφίημι liegt ein actives von sich ausgehen lassen.

v. 31, „hat nichts an mir". „An" ist falsch, aber er hat nichts in mir, keine Schuld, keine Sünde gefunden. Der Fürst der Welt, durch welchen ich an das Kreuz komme, kann in mir kein Zeugnifs finden, dafs ich es verdiene — aber ich gehe dahin, dafs die Welt wahrnehme, wie ich den Vater liebe (wie Abraham und Isaak) und thue, wie er mir gebot (vgl. 1. Mos. 22, 16).



Pfingstmontag, Joh. 3, 16. v. 16. „Dafs Jeder, der auf ihn sich verläfst, nicht umkomme, sondern das ewige Leben habe.“ Unser „glauben“ drückt leider für das ganze Volk nicht mehr die Kraft aus, die es besitzt. Man versteht darunter eine Meinung, ein Gefühl, was total falsch ist. *πιστεύειν* ist ein völliges, überzeugtes, ungebrochenes Vertrauen. Wer sich auf Jesum verläfst, d. i. an ihn glaubt, fällt nicht in den Tod, sondern hat das Leben. Vom Verlorenwerden spricht *ἀπόληται* (*ἀπόλλυμι*) nicht, sondern vom Umkommen, Sterben, im Gegensatz zum ewigen Leben.

v. 17, „nicht dafs er die Welt richte, sondern dafs die Welt durch ihn selig werde.“ Aber „richten“ ist ja an und für sich nichts Schlimmes, ist noch nicht „verurtheilen“, und das ist gemeint. Dazu ist Jesus nicht da, sondern sie zu retten, d. h. zu erlösen, sie loszusprechen. Selig werden ist etwas Anderes als gerettet und erlöst werden. Es kann nur die Folge davon sein. Christus ist nicht gekommen als Einer, der die Sünder mit dem Blitze erschlägt, sondern der sie von dem Tode lospricht. Verstehen wird der Leser im Volke den Satz, wenn es heifst: nicht dafs er die Welt verurtheile, sondern dafs sie durch ihn gerettet werde.

v. 18. „Der sich auf ihn verläfst, wird nicht verurtheilt“ (gerichtet wird er, aber eben als Gläubiger an Jesum nicht verurtheilt). *ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα* nicht wie Luther hat „denn er glaubet nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes“, sondern es mufs heifsen „weil er sein Vertrauen nicht gesetzt hat auf den Namen (Jesus = Retter) des eingeborenen (1. Mos. 22, 2) Sohnes. *ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα* steht entgegen dem *ἵνα φανερωθῇ*; damit die Werke nicht bekannt uud getadelt werden.

Sonntag Trinitatis, Joh. 3, 1. etc. v. 3. Schwalb hat in seiner Schrift (Kritik der revidirten Lutherbibel) p. 9. abermals daran erinnert, dafs, wenn Luther die Worte *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν* „es sei denn, dafs Jemand von Neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen“ übersetzt, das nicht richtig sei, sondern es müsse dies *ἄνωθεν* nicht „vom Neuen“ sondern „von oben“ übersetzt werden. Aber das geht nicht so schnell

und ist auch nicht richtig. Ein Mann wie Dindorf, im Thesaurus von Stephanus, (p. 1072) setzt zur Meinung derer, die hier für ἄνωθεν coelitus erklären, ein ‚Male“. Suicer kann sich nicht entschliefsen, den Meinungen grofser Kirchenlehrer, wie Chrysostemus und Theophylactns, darin zu folgen. Es ist kein Zweifel, dafs ἄνωθεν auch in weiterem Gebrauch für „wieder“ denuo vorkommt, und dafs es so beim Apostel an die Galater 4, 9 gebrancht wird (ὡς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε, wo ich πάλιν für eine spätere Glosse dazu halte), aber am meisten entscheidet unsere Stelle an sich, dafs es sich um ein „wieder“, nicht allein nm ein „von der Höhe“ handelt. Nikodemus mufs „wieder“ verstanden haben, denn wenn Jesns von einem von oben geborenen Menschen geredet hätte, so kann er nicht meinen, dafs man als Greis nicht wieder in der Mutter Leib gehen könne (δεύτερον, was er gewissermafsen als Erklärung von ἄνωθεν giebt). Wenn Jesus nun ἄνωθεν „von der Höhe“ verstanden hätte, so würde er gesagt haben: Ich habe ja nicht gesagt eine zweite Geburt, sondern ἄνωθεν, von der Höhe! Er spricht aber von einer neuen Geburt, nämlich der Geistesgeburt. Jeder ist von Neuem geboren, der aus dem Geist geboren ist. Nicht ein nener leiblicher, sondern ein neuer geistlicher Mensch, wie der Apostel sagt: „Ziehet den neuen Menschen an.“ Es wird gewissermafsen eine neue Geburt, der Christum ideal angezogen hat. Indem nun jede Wiedergeburt eine Geistesgeburt ist, so ist gewissermafsen darin die Einheit der beiden Bedeutungen von ἄνωθεν wiederhergestellt. Dafs dieses an sich von der Höhe heifst, steht ja fest, daher ging es in den Sinn von „jeher, von alter Zeit“ über und kam zum Begriff von „wieder“, weil von der Höhe Alles kommt, zumal der Geist. Vom Geist wiedergeboren werden, ist von der Höhe geboren sein; Christus ist der neue Mensch, der zweite Adam, der vom heiligen Geist empfangen ist. Was Schwalb also sagt, von einer Wiedergeburt spreche der Johanneische Christus nirgends, ist ein Irrthum; selbst wenn man „von oben“ übersetzt, wäre es ja immer eine Wiedergeburt, denn die fleischliche Geburt ginge vorher. Aber Jesus, wenn er „von oben“

hätte sagen wollen, würde gleich vom Himmel, oder vom Geiste gesagt haben. Das ist aber nicht seine Meinung; darin, dafs er sagt: „wer vom Wasser und Geist geboren, der ist wiedergeboren", deutet er eben an, dafs nicht blos von der Höhe der Geist dazu beiträgt, sondern auch das Wasser der Taufe, durch welche des Menschen Bufse bezeugt wird. Nicht der sündige Mensch, sondern der sündenbekennende Mensch kann durch den Geist wiedergeboren werden. Die Wiedergeburt geschieht im „Thut Bufse und glaubt an das Evangelium". Das ist Wasser und Geist. In den etwa 150 Malen, in welchen ich Leute, die wie Nicodemus kamen — Gott weifs, ob sie so waren — an den Altar geführt, um den Meister Israels zu bekennen, habe ich diese Stelle ausgelegt und ihnen den Geist erbeten, wenn sie in Wahrheit an den Wassern der Bufse ihre Sünde bekannten. Es ist schon eine halbe Wiedergeburt, wenn man im Stande ist, Sünde zu bekennen, aber ohne dies kann man in keinem Sinn davon reden.

v. 1. „Er war aber ein Mensch." Es mufs wohl heifsen „ein Mann" (so gut wie der reiche Mann Luc. 16, 19 ein Mann heifst). „*διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*" mufs „ein Lehrer Israels", nicht blos „in Israel" heifsen.

1. Sonntag n. Trin., Luc. 16, 19. etc. v. 19. Byssus wird eben am Besten durch Byssus wiedergegeben. „Köstliche Leinwand" macht bei uns nicht mehr den Eindruck von „Pracht". Namen von Stoffen sind überhaupt in der eigenthümlichen Form, die sie haben, darzustellen. *εὐφραίνομαι* heifst „schmausen", und es mufs so an dieser Stelle im Gegensatz zu dem hungernden Lazarus aufgefafst werden. „Er schmauste täglich prächtig."

v. 21. Der Zustand des Lazarus wird als Gegensatz znm reichen Mann geschildert. Jener safs glänzend bei Tafel, Lazarus lag krank an der Schwelle. Dieser schmauste prächtig, und jener verlangte nichts als Brosamen für seinen Hunger, und dafs die Hunde kamen, ihm seine Schwären zu lecken. Die Brosamen vom Tisch und das Lecken der Hunde an seinen Wunden, das waren seine Lebensgenüsse im Contrast zu dem Reichen — daher das *ἐπιθυμῶν*

χορτασθῆναι, wie wir sagen würden, all sein Verlangen war, für seinen Hunger Brosamen zu haben, die von des Reichen Tische fielen. Er machte keine anderen Ansprüche in dieser Welt. Es war das seine ἐπιθυμία. ἀλλὰ καὶ heifst dann „aber auch wenn die Hunde kamen und leckten ihm die Schwären". Es war das seine Erquickung und seine Lust, grade wie wenn der Herr etwa Eis afs und Wein trank. Es mufste darum das Lutherische „doch kamen" in ein „aber auch" (dafs) umgewandelt werden.

v. 23. Ἐν τῷ ᾅδῃ, in der Unterwelt, im Todtenreich, hebr. Scheol.

2. Sonntag n. Trin., Luc. 14, 16. v. 16. ἄνθρωπος, ein Mann.

v. 18. δοκιμάσαι, prüfen, schätzen; „besehen" ist zu wenig.

v. 19. Eigenthümlich ist ἐκεῖνος, „eben der Knecht", derselbe, den er uns sandte, kein Anderer. Die Apostel melden seufzend dem, der sie sandte, ihre eignen angeblichen Botschaften.

v. 21. ἀναπήρους sind nicht grade Krüppel, wie wir den Ausdruck fassen, sondern Gebrechliche jeder Art. Wenn Lahme noch genannt werden, kann Krüppel, welche lahm sind, nicht vorhergehen.

3. Sonntag n. Trin., Luc. 15, 1. etc. v. 1. πάντες nicht „allerlei", sondern „lauter Sünder"; alles waren Zöllner und Sünder".

v. 2. προσδέχεται. So populär uns geworden ist in der christlichen Sprache, dafs Jesus die Sünder annimmt, so ist doch an sich das Wort nicht klar genug. Das Volk hört es wohl, aber es hat keine Vorstellung davon. „Annehmen" hat sonst ganz andere Bedeutungen, die hier nicht passen. Man nimmt Geschenke, man nimmt einen Diener an, man nimmt einen Besucher an. Was die Pharisäer an Jesu tadeln, ist doch etwas Anderes. Sie sagen: Jesus geht mit Sündern um; er hat sie zu Genossen, er ifst mit ihnen — er macht es nicht wie die Pharisäer, welche die sogenannten Zöllner und Sünder von Haus, Tisch und Umgang ausschlossen.



v. 7. hat Luther „vor neun und neunzig Gerechten, welche der Bufse nicht bedürfen“, was mir immer beim Lesen Anstofs giebt, weil es Mifsverständnifs erweckt. Gerechte, *δικαιοί*, hebr. Zadikim, stellen im Leben der Juden einen bestimmten Begriff dar, den „Gerechte“ in nnserer Sprache nicht haben. Es mufs also für unser Volk hinzngesetzt werden: sogenannte Gerechte. Ebenso kann es nicht heifsen „welche der Bufse nicht bedürfen“. Letzteres Wort hat bei uns nur noch die passive Bedentung „brauchen“, „nöthig haben“, hier aber mufs die aktive Bedeutung hervortreten, nämlich „Verlangen haben“. Jesus will nicht sagen, dafs es Zadikim giebt, die keine Bufse nöthig haben, sondern solche, die kein Verlangen nach ihm haben, die sie grade im Gegentheil für überflüssig halten. Es mufs also übersetzt werden: „als neun und neunzig (sogenannte) Gerechte, welche Bufse für überflüssig halten“.

4. Sonntag n. Trin., Lucas 6, 36. v. 37. Die Probebibel hat „auch“, welches in alter Lutherversion fehlte, wiederum gestrichen.

v. 38. *ἀπολύετε* ist genau nicht „vergeben“, welches schon im Vorigen einbegriffen ist. Es ist loslassen, freigeben, und bezieht sich auf Jesaias 58, 6.

v. 38. *μέτρον καλὸν*, ein gutes Mafs, wie es an sich sein soll. Man drückt das Gemessene, damit mehr hinein geht; man schüttelt es, damit es sich tiefer setze, um neu zu füllen, daher *ὑπερεκχυνόμενον* nicht „überflüssig“, was jetzt einen andern Sinn hat, sondern etwa „überquellend“ heifsen mufs.

5. Sonntag n. Trin., Luc. 5, 1. v. 1. „*ἐπικεῖσθαι αὐτῷ*“, „sich an ihn drängten“.

v. 4. „*ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος*“, „fahre weiter in das Meer hinein,“ das, vom Ufer aus gesehen, höher liegt. Aber „fahre auf die Höhe“ ist undeutlich für die Leser.

v. 9. Luther übersetzt wörtlich, und die Probebibel, was doch ganz undeutsch ist: „sie beschlossen eine grofse Menge Fische“. So spricht Niemand, beschlossen hat einen andern Sinn, aber „sie fingen eine grofse Menge“.

v. 7. συλλαβέσθαι αὐτοῖς, „mit ihnen zu fischen"; vgl. v. 9: sie waren erstaunt „ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων ᾗ συνέλαβον" über den Zug der Fische, mit welchem sie gefischt hatten (das „miteinander" steht nicht im Text; συνέλαβον heifst nichts als fangen).

6. *Sonntag* n. *Trin.*, Matth. 7, 20—26. Es ist eigenthümlich, wie penibel die Probebibel corrigirt. „wahrlich" klein gedruckt für „Wahrlich" mit grofsem W — und „eingedenk" anstatt „du mufst allda eindenken" — und wichtige Dinge, die im Texte offenbar sind, werden übergangen.

v. 21. Statt Königreich der Himmel ist „Himmelreich" gewöhnlich, aber v. 22 ist das εἰκῇ des Textes ganz weggelassen, was nicht geschehen darf, weil es zum Sinne des Ganzen gehört. Jesus lehrt, dafs nicht nur dem Gericht verfallen sei (so mufs ἔνοχος genommen sein) wer tödtet, sondern schon *die leichtesten Formen* des Zornes sind strafbar. Es sind nicht die ärgsten Schimpfwörter, welche man in Raka (warum Racha? nämlich Dummkopf) oder More (Thor) andern zu sagen pflegt; man kann halb im Scherz sagen: „Dummchen", „Thorchen", und man soll es doch nicht, wenn man selbst ärgerlich ist und einen Andern ärgern will. Ebenso heifst: Ich aber sage Euch, jeder, der seinem Bruder auch nur leichthin zürnet (*leicht gegen ihn aufbraust*, ohne wie Kain böse zu sein), *auch der* ist dem Gericht verfallen. Luther hat wohl das Wörtchen weggelassen, weil man es falsch verstand, nämlich als „ohne Ursache", und er doch in Jesu Geiste *jedes* Zürnen verboten verstand; aber es ist grade jedes Zürnen, auch das leichteste verboten, wie es im Aufbrausen auch nur des Augenblickes erscheint, und wie man es sich in dem Verkehr der Gesellschaft gar nicht übel nimmt. Es ist im Sinn von „temere" „vorübergehend" gebraucht.

Aber bei dieser Gelegenheit sind der Probebibel noch andere Vorwürfe zu machen. Wenn Jesus hier lehrt: „Wer da sagt: du Narr! der ist dem himmlischen Feuer verfallen", wie kann sie an anderem Ort den Herrn *selbst* (Luc. 11, 40) sagen lassen: „ihr *Narren*" und Luc. 12, 20 heifst es: „Gott sprach zu ihm: du Narr!" und 1. Cor. 15, 36 sagt Paulus:

du Narr! Daran mufs das Volk mit Recht Anstofs nehmen. In der That steht an all diesen Stellen nicht *μωρέ*, sondern *ἄφρων* und an allen drei Stellen ist der Ausdruck Narr auch sonst unpassend. An der ersten Stelle ist überhaupt eine absonderliche Uebersetzung in der Lutherischen Bibel. Es heifst im griechischen Text: *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε!* „hat nicht der, der das Auswendige schuf, auch das Innere geschaffen", was Luther übersetzt: „Ihr Narren! meinet ihr, dafs inwendig rein sei?" was doch ganz anders lautet wie der Text. Erschien es nnn der Probebibel nicht nothwendiger, dem Text gerecht zu werden, als der irrigen Uebersetzung? *ἄφρονες* heifst auch nicht „Narren!" sondern Jesus sagt: Sehet ihr denn nicht ein? unüberlegte Leute seid ihr, Gedankenlose, Unkritische — wie könnt ihr das Inwendige höher halten als das Aeufsere. Derselbe Gott ist der Schöpfer von Beiden. Dergleichen Lucas 12, 20, wo es auch heifsen mufs: Denkst du nicht nach, unüberlegter Mensch: diese Nacht wird (kann) deine Seele von dir gefordert werden. Gott macht im Gleichnifs dem reichen Mann den Vorwurf der Gedankenlosigkeit darüber, wie schnell seine Herrlichkeit ein Ende nehmen könne. Ebenso spricht der Apostel (1. Cor. 15, 36): Ueberlegst du nicht, dafs das, was du säest, nicht lebendig werde, es sterbe denn! Dergleichen hat die Lutherische Uebersetzung in Luc. 24, 25 für *ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ:* Ihr Thoren und trägen Herzens. So hart kann Jesus zu den beiden edlen Leuten, die ihn liebten, nicht geredet haben! Er will sagen: Wie oberflächlich und matt (*βραδεῖς*) ist doch Eure Seele im Glauben an das, was die Propheten gesagt haben.

v. 25. Sei „willfertig"; den Gedanken trifft es nicht, das Volk versteht es nicht. „Sei bald verträglich mit deinem Widerpart (Gegner im Procefs).

v. 26. *ὑπηρέτης* ist das, was Weibel früher war, der Gerichtsdiener. „Diener" allein reicht jetzt nicht aus.

v. 27. „*κοδράντην*," die letzten „Quadranten" (statt Heller).

7. **Sonntag** n. Trin., Marc. 7, 1. etc. v. 3. *νήστεις*, nüchtern („ungegessen“ ist Lutherisch eigenthümlich, aber nicht mehr in sprachlichem Gebrauch).

v. 4. Hier ist mir unverständlich, dafs Luther das selbst dogmatisch bedeutsame „*δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι*“ in das farblose „Woher nehmen wir Brod in der Wüste?“ übersetzt. Die Jünger sagen ausdrücklich nicht wir, sondern ihr Zweifel drückt sich aus, sprechend: Woher soll Einer mit Brod diese sättigen können? und dieses „irgend Jemand“, Einer, schliefst auch den Heiland ein, als wenn sie sagen wollten: Freilich ist die Noth da, aber wer kann helfen, denn woher? und diesen ihren Zweifel schlägt Jesus durch seine Rede und Werke nieder.

v. 6. „Lagerten“ ist klar, aber „er befahl dem Volke, sich niederzulassen auf der Erde“ ist wörtlich.

8. **Sonntag** n. Trin., Matth. 8, 13. etc. v. 13. *ἀπώλεια*, Verderben, Untergang („Verdammnifs ist doch ein anderer Begriff).

v. 17. Luther hat: „Ein guter Baum bringt gute Früchte“, aber es sind nicht dieselben griechischen Worte, die dem gut entsprechen; vielmehr wird es genauer heifsen müssen: „Ein guter Baum bringt gesunde Früchte“ (das bedeutet *καλόν*, das an sich Harmonische im Aussehn und im Geschmack).

v. 16. Luther hat: „Kann man auch Trauben lesen“, was nicht steht, sondern „man sammelt nicht“; es ist nicht blos nicht möglich, sondern es thut es auch Keiner.

v. 21. „Nicht Jeder, der spricht“ (da Jesus wie v. 22 (den Pluralis wählt, so ist auch nöthig, ihm da zu folgen, wo er den Singular hat).

v. 22. „*δαιμόνια*“, „böse Geister“.

„*δυνάμεις*“, was wir „Wunder“, eigentlich „Kraft“ nennen.

v. 23. mufs heifsen: „Weichet von mir, die ihr wider das Gesetz sündigt“. *ἀνομία* ist nicht das blofse „Uebel thun“, sondern es soll damit ausgedrückt werden, dafs keine Wunderkraft das Handeln wider das Gesetz Gottes entschuldigen kann.



v. 25. Es ist interessant nnd wohl zu bemerken, dafs, wo Regen und Winde gegen das Haus auf dem Felsen stürmen, gesagt wird „προσέπεσον“, und wogegen das Haus, das auf Sand gebaut war, προςέκοψαν. Das ist sinnig gewählt. Sie fielen nur auf das feste Haus, weil es fest war, aber sie stiefsen auf das wankende Gebäude. Die Wirkung von Regen und Wind war beide Mal eine verschiedene; sie werden auch verschieden ausgedrückt. Auch die Uebersetzung mufs davon den Eindruck haben.

v. 29. Die Uebersetzung von „ὡς ἐξουσίαν ἔχων“ durch „gewaltiglich“ ist gar nicht gewaltiglich; es steht entgegen den „Schriftgelehrten“. Die Bedeutung von „Kraft“ würde den Contrast nicht markiren. Es mufs eine Eigenschaft sein, die der Natur der Schriftgelehrten gegenübersteht. Dies zeigt auch das ὡς an; ἐξουσία ist hier die Freiheit, welche Jesum über die Schriftgelehrten emporhebt, mit der er schon als zwölfjähriger Knabe fragte und antwortete, nämlich die Freiheit von Buchstaben und Tradition, die absolute Freiheit des Geistes der Erfüllung allein. „Gewaltiglich“ mufs immer, um verstanden zu werden, so erklärt sein. Er predigte als Mann der Freiheit, nicht wie die Schriftgelehrten.

9. Sonntag n. Trin., 16, 1—9 v. 1. διεβλήθη nicht blos „berüchtigt“, sondern „verleumdet“, angeklagt.

„διασκορπίζων“ sein „Vermögen umbringen“, ist wohl hier nicht am Platz, aufserdem, dafs es ungebräuchlich, sondern „vergeuden, verschwenden.“

v. 3. „οἰκονομία“ heifst nicht „Amt“, sondern specifisch „die Verwaltung“.

v. 8. „καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκόνομον τῆς ἀδικίας“. Leider haben die meisten Ausleger gegen Geist und Wortlaut der Stelle diesen „Herr“ κύριος für Gott genommen und daher nicht blos den Herrn im Himmel in die Lage gebracht, einen Betrüger zu loben, was immer dem Volke, Gebildeten und Ungebildeten zum Anstofs gerieth, wie ich selbst aus Erfahrung weifs. Es war vor 32 Jahren der erste exegetische Versuch, den ich über diese Stelle in Erfurt machte, um festzustellen, dafs κύριος der Herr, nämlich

der Gntsherr sei. Es geht das ja aus v. 3 schon hervor, wo er sagt: *ὁ κύριος* nimmt von mir die Verwaltung, und v. 5: die Schuldner seines Herrn. Uebrigens ruht darin, dafs dieser Herr (der menschliche Gutsherr) sich von dem Haushalter betrügen läfst, die ganze Lehre der Stelle, wie es v. 15 ausgedrückt ist: „Ihr rechtfertigt euch vor den Menschen, aber Gott kennt eure Herzen.“ Es mufste daher an dieser Stelle, was sprachlich nnd sachlich gerechtfertigt ist, übersetzt werden: Und der Gutsherr lobt den ungerechten Haushalter.

v. 8. *οἰκόνομος τῆς ἀδικίας;* statt ungerecht an dieser Stelle „unredlich“ zu wählen.

v. 10. „Wer im Geringsten getren ist, wird es auch mit Vielem sein; *ἐν πολλῷ* (nicht im Grofsen).“

10. Sonntag n. Trin., Luc. 19, 41—48. v. 42. Lnther übersetzt: „Wenn du es wüfstest, so würdest du auch bedenken zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient“ — aber es steht blos: „O wenn du doch, und zumal in dieser deiner Zeit einsähest, wo dein Friede ist.“ (Nämlich in Ihm, in Christo, entgegen dem politischen Fauatismus.)

v. 43. *χάραξ:* Wall, nicht gerade Wagenburg.

v. 43. „Von allen Orten ängstigen“ ist nicht gesagt, „sie werden dich von allen Seiten einschliefsen.“

v. 44. „Sie werden dich schleifen“, aber Luther übersetzt dabei gar nicht *„καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί.“* Es mufs heifsen: „nnd sie werden dich (die Stadt) und deine Kinder in dir zur Erde niederschleifen.“

„Dafür, dafs du die Zeit deines Berufes nicht erkanntest.“ *ἐπισκοπή* ist das etwa, was wir „Beruf“ nennen, wie es auch Amt heifst. Es ist nur aus dem Begriff des Sehens gebildet, während „Beruf“ ans Hören sich wendet. Heimsuchung schliefst die Bedeutung des Gerichtes und der Strafe ein, der hier, wie allerdings manche Väter meinten, nicht darinnen liegen kann. Jesus kann nicht sagen: „dafs Jerusalem deshalb gerichtet sei, weil es die Zeit des Gerichtes nicht verstanden.“ Er meint, dafs das Gericht der Zerstörung über Jerusalem komme, weil der wahre Beruf,

ein Volk des Friedensfürsten, des Messias zu sein, trotz seines Kommens von der Stadt nicht verstanden worden, sondern vielmehr das Schwert für eine fleischliche nationale Freiheit ergriffen worden sei.

v. 48. „σπήλαιον λῃστῶν", eine Räuberhöhle (nicht Mördergrube). Die Probebibel hat „wenn doch auch du wüſstest" hergestellt.

11. Sonntag n. Trin., Luc. 18, 9 etc. v. 9. „πεποιθότες", „die sich im Ganzen (in sich) einbildeten (weil es im Herzen geschah, so ist „vermessen", das ein lautes Prahlen andeutet, weniger glücklich), daſs sie gerecht (d. i. gerechtfertigt) seien (fromm ist zu schwach) und die Anderen „ἐξουθενοῦντες" für nichts achteten" (es ist aus οὐδείς, οὐδέν zusammengesetzt).

v. 11. „σταθείς." Luther übersetzt „stand", aber was soll das bedeuten? Der Andere, der Zöllner, stand auch. Das σταθείς steht entgegen dem μακρόθεν ἑστώς. Der Zöllner hielt sich schüchtern ferne, der Pharisäer „trat vor"; es muſste übersetzt werden „vortretend" (cf. Apostelgeschichte 2, 14).

In „μοιχός" ist mehr als Ehebrechen und Buhlen überhaupt eingeschlossen.

In den drei Ausdrücken „ἅρπαγες", „ἄδικοι", „μοιχοί" ist das 5., 6. und 7. Gebot ausgedrückt. „ἄδικοι" sind Unehrliche, Diebe, wie es oft heiſst, auch Luc. 16. „ἅρπαγες" sind Räuber auf der Landstraſse, die auch Mörder sind.

12. Sonntag n. Trin., Marc. 7, 31 etc. v. 1. „ἐκ τῶν ὁρίων." Das Volk kann sich bei dem Ausdruck „von den Grenzen Tyrus und Sidon" nichts denken. Es muſs überall „Gegend" gesetzt werden, also auch „mitten in die Gegend der Decapolis". Das ist ebenso gut ein geographischer Begriff wie Galiläa und Peräa und muſs so übersetzt werden. „Mitten unter die Grenze der zehn Städte" hat keinen Sinn.

13. Sonntag n. Trin., Luc. 10. 23—37. „νόμικος" (v. 23) ist nicht mit „Schriftgelehrter" zu übersetzen, was ein „γραμματεύς", sondern mit „Gesetzeskundiger".

v. 30. „λῄσταις", „Räuber".

„ἀντιπαρῆλθεν.“ Dem Erzähler ist nicht gleichgültig, ob er blos παρῆλθεν oder ἀντιπαρῆλθεν gebraucht; es ist auch nicht zu übersehen, dafs es vom Priester und Leviten gesagt wird. Sie gingen nicht blos vorbei, sondern wendeten sich absichtlich ab, sie bogen in den entgegengesetzten Weg ein. Die Uebersetzung mufs dies, weil es den Charakter vom Priester und Leviten zeichnet, andeuten, etwa: „und der Priester, der ihn sah, bog auf einem andern Weg von ihm ab“.

v. 35. Denare nicht in „Groschen“ verwandeln.

„προςδαπανήσῃς.“ Luther hat: „so du was mehr wirst darthun“. Es bedeutet: ausgeben, sich etwas kosten lassen; das drücken wir nicht mehr durch „darthun“ aus.

14. Sonntag n. Trin., Luc. 17, 11. v. 11. Statt „reisete“ „er befand sich auf der Wanderung“.

v. 12. Als er in einen Markt kam; wir sagen heut „in ein Dorf“.

v. 13. Die Aussätzigen können nicht, wenn sie „ἐπίστατα“ sprechen, „lieber Meister“ gesagt haben. Es steht nicht da und entspricht nicht dem Respekte Bittender.

15. Sonntag n. Trin., Matth. 6, 26. v. 26. „Sondern euer himmlischer Vater ernährt sie (das doch setzt einen Gegensatz voraus, der irrig ist); seid ihr denn nicht viel mehr denn sie?“ Es liegt wohl im Geiste Jesu nicht, dafs sich die Menschen über die Dinge der Natur erheben, als vielmehr, dafs er ihnen den gröfseren Beruf zuweist. οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε: habt ihr nicht einen gröfseren Beruf als sie?

v. 27. „ἡλικία“ nicht Länge, sondern Leibesgestalt; grade der nicht lang ist, will am ersten eine Elle zusetzen.

v. 33. Das Königreich Gottes.

v. 34. mufs heifsen im Gegensatz zu αὔριον, morgen: Genug hat das Heut an eigenem Leid.

16. Sonntag n. Trin., Luc. 7, 11 etc. v. 13. ἐσπλαγχίσθη: er erbarmte sich ihrer. Luther hat: „es jammerte ihn“, was ein lautes Klagen voraussetzt. Sein Herz aber war von Mitleid bewegt.

Elfmal hat Luther in den drei ersten Evangelien das Wort σπλαγχνίζειν mit „Jammern" übersetzt. Es muſs überall durch „sich erbarmen" übersetzt werden. Frisch hat nicht unrecht, „Jammern" für einen onomapoetischen Laut zu halten, wie in älteren Formen „ammern, jemern" verwandt mit wimmern (vgl. Grimm IV. II. 2257) ist.

v. 16. „ἐπεσκέψατο" nicht „Gott hat sein Volk heimgesucht". Wir bezeichnen an sich jetzt mit „Heimsuchen" ein trauriges, unglückliches Ereigniſs, aber an dieser Stelle, wo es offenbar nur die Uebersetzung von פקד ist, heiſst es treffend: „Gott hat seines Volkes gedacht".

v. 17. „Es ging diese Rede von ihm aus in das ganze Judäa und in alle Umgegend."

17. Sonntag n. Trin., Luc. 14, 1 etc. v. 1. παρατηροῦντες. „Sie hielten auf ihn" ist nicht mehr deutsch; sie beobachteten ihn, sie lieſsen ihn nicht aus den Augen.

v. 6. „ἀνταποκριθῆναι" ist nicht ein bloſses Antworten, sondern ein feindlich Antworten, ein widerlegen, widersprechen, wie es übersetzt werden mag.

v. 7. muſs es wörtlich und besser heiſsen: „wie sie die ersten Sitze zu haben suchten, oder sich aussuchten.

v. 8. γάμους. Nicht Hochzeit. In unserer Sprache ist das ganz auf Ehefeste beschränkt. Hier aber sind nicht bloſs solche, sondern alle Festtafeln und Gesellschaften gemeint.

ἐντιμότερος nicht „ein Ehrlicherer". Was wir unter „ehrlich" verstehn, ist nicht gemeint, sondern ein höher Geschätzter.

18. Sonntag n. Trin., Matth. 22, 34. v. 34. ἐφίμωσε: „nachdem er sie verstummen oder zum Schweigen gebracht hat" (das „Maul stopfen" ist nach unserm Geschmack für Jesum nicht edel genug).

v. 36. ἐντολὴ μεγάλη ist nach dem hebr. הגדול gebildet. (Der groſse, d. h. der bedeutungsvolle, der entscheidende Satz. Der „Gröſste" setzt ein Abwägen voraus, was nicht im Geiste der Lehre ist.)

19. Sonntag n. Trin., Matth. 9, 1. v. 2. ἀφέωνται „es seien dir deine Sünden vergeben".

v. 3. hat „dieser lästert Gott“. Gott steht nicht im Text und βλασφημεῖν schliefst eine Lästerung Gottes nicht immer ein.

20. Sonntag n. Trin., Matth. 22, 1. v. 2. Um so nöthiger ist zu setzen „Königreich des Himmels“, weil ihm entgegensteht ἄνθρωπος βασιλεύς ein menschlicher (von Luther weggelassen) König.

γάμους. Schon oben ist bemerkt, das Luther das Wort „Hochzeit“ im weiteren Sinne für „Fest“ überhaupt gebraucht, wie dies auch mhd. der Fall ist, auch an dieser Stelle, aber von einer Vermählung ist keine Spur; von der „Braut“ im geistlichen Sinne ist nichts bemerkt. Auch die Mehrheit deutet darauf hin. Es wird auch mit ἄριστον, was auch Schmaus, Mahl bedeutet, identificirt. Der König gab seinem Sohn zu Ehren ein Fest.

v. 5. ἀμελήσαντες nicht „verachten“, sondern sie „vernachlässigen“, sie kümmerten sich nicht darum (wie dies heut mit dem Abendmahl geschieht, wo das Wegbleiben keineswegs immer aus Verachtung des Mahles, sondern nur aus Gleichgültigkeit geschieht).

„ἐμπορία Handel.

v. 6. „ὕβρισαν“. Sollte nicht schmähen geeigneter für „Höhnen“ sein, was nicht dasselbe ist.

v. 9. „τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν“ ist nicht blos „Strafse“, sondern an die „Kreuzungen der Strafsen“, wo die gröfste Bewegung ist.

v. 10. „und die Tische wurden alle voll“ ist ungenau und gegen die alte Sitte. „Es wurde das Fest voll von Gästen (wörtlich ἀνακειμένων zu Tische liegenden).

v. 12. ἔνδυμα γάμου „Festkleid“, nicht „Hochzeitkleid“.

21. Sonntag n. Trin., Joh. 4, 47. „ἦν τις βασιλικός.“ „Es war ein Königischer.“ Das Wort „Königisch“, in welchem Sinn auch immer, ist vergessen. Wenn es bei Goethe und Arndt an einzelnen Stellen im Sinne von Royalist erscheint, so ist das nur aus dieser Stelle entlehnt. Es ist nicht erwiesen, dafs man darunter einen Hofbeamten des Königs Herodes zu verstehen hat. Durch Jacobus 2, 8 ersieht man, dafs das Wort die allgemeine Bedeutung: vornehm, grofs hat. Er

nennt das Gebot der Nächstenliebe den **basilikos nomos**, wie es bei Jesus „das Groſse“ heiſst. **Basilikos** ist ein vornehmer Mann, einer der גדולים des Landes. (Königlich = herrlich, wie wir es gebrauchen.) Dadurch wird auch das Wort klar, wenn Christus spricht: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubet ihr nicht.“ Euch, ihr Vornehmen, kann man nicht nahe kommen, wenn ihr nicht Wunder seht. Es wird also zu übersetzen sein: „Ein vornehmer Mann.“

v. 51. sollte lebhafter dargestellt sein. „Schon, während er hinabzog, begegneten ihm die Diener.“

22. Sonntag n. Trin., Matth. 18, 21 etc. v. 21. ist in der Luther-Uebersetzung der Satz mit Unrecht verkehrt. Es heiſst nicht: „wie oft muſs ich meinem Bruder vergeben, der an mir sündigt“, sondern: „wie oft kann mein Bruder gegen mich sündigen, daſs ich ihm vergeben muſs?“ das ist soviel als: wenn kann ich aufhören gegen ihn gut zu sein?

v. 24. zehntausend Pfund — nicht also, sondern „Talente“. „Pfund“ ist als Geldbezahlung für unser Volk ganz sinnlos.

v. 26. Er fiel vor ihm auf die Knie und flehete ihn an. *προσκυνεῖν* ist das Niederfallen vor einem Vornehmen, *παρακαλεῖν* das Bitten vor einem Gesinnungsgenossen.

μακροθύμησον „Habe Langmuth mit mir“.

v. 27. „*σπλαγχνίσθεις*“ „Da hatte der Herr Erbarmen mit ihm.

v. 33. *δοῦλε πονηρέ:* böser Knecht.

v. 34. „*τοῖς βασανισταῖς*“; von Peinigen, Foltern kann nicht mehr die Rede sein. Er hatte ja nichts einzugestehen; vielmehr gilt es nur „von Schergen“ des Kerkermeisters; er wurde in Schuldhaft gethan, bis er bezahlte.

23. Sonntag n. Trin., Matth. 22, 15. „*συμβούλιον ἔλαβον*“ „hielten einen Rath“; „sie beriethen mit einander“.

„*παγιδεύσωσιν*“ daſs sie ihm Fallen legten in dem Wort.

v. 20. nicht „Groschen“, sondern Denar.

24. Sonntag n. Trin., Matth. 9, 18. v. 18. *ἄρχων* sieh, ein Oberster kam. (Nicht „der Oberster Einer.“)

ἄρτι — eben.

v. 23. *τὸν ὄχλον θορυβούμενον*, was Luther sonderbar mit „Getümmel des Volks“ übersetzte. Das Volk klagte und sang Trauerlieder, während die Trauermusik ging. Bei uns ist doch kein „Getümmel“, wenn wir „Jesus meine Zuversicht“, das die Orgel singt, begleiten.

25. Sonntag n. Trin., Matth. 24, 15. v. 15. Es gehört zum Verständnifs dessen, was Jesus unter dem „*βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*“ versteht, dafs es dann *ἑστώς* (nicht *ἑστός*) heifst.

v. 22. *σάρξ* „es würde kein Fleisch gerettet.“ (Wir würden sagen „kein irdischer Mensch.“)

v. 26. „*ἐν τοῖς ταμείοις*“. Luthers Uebersetzung „in der Kammer“ ist unhaltbar. Was soll das heifsen, dafs Christus „in der Kammer“ sei. *ταμεῖον* drückt das Verborgene aus und steht hier entgegen der Wüste, wo nichts verborgen sein kann. Auch Matth. 6, 6, „*εας τὸ ταμιεῖόν σου*“ heifst allerdings „in deine Kammer“, bedeutet aber, überhaupt geh dahin, wo du verborgen bist, denn an sich braucht auch das Gebet im Kämmerlein trotz zugeschlossener Thür nicht verborgen zu sein.

v. 29. „Wo aber irgend ein Aas ist.“

v. 30. *ἐπὶ τῶν νεφελῶν* „auf den Wolken“, denn in den Wolken war er eigentlich nicht zu sehen.

v. 31. *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* „mit einer Posaune von mächtiger Stimme“. Es ist die eine Posaune Gottes, welche 1. Thessal. 4, 16 genannt wird (*σάλπιγξ θεοῦ*).

26. Sonntag n. Trin., Matth. 25, 31. v. 35. *καταβολή* Schöpfung, Gründung der Welt.

v. 41. „*κατηράμενοι*“. Ihr Unseligen, über die das ארור ausgesprochen ist.

27. Sonntag n. Trin., Matth. 25, 4. v. 10. *γάμους*. Zu den Hochzeitsschmäusen, denn es waren fünf Bräute.



Eine wissenschaftliche Anmerkung

möge den ersten Betrachtungen folgen. Diese betrafen zumeist das neue Testament, indem ich mir Anderes, und zumal Untersuchungen über das alte Testament noch vorbehielt.

Die Probebibel hat natürlich an den sogenannten Psalmüberschriften nichts geändert, obschon sie in der Lutherischen Form zuweilen wunderlich klingen. Ps. 5 heifst es: Vorzusingen für das Erbe; Ps. 7: Die Unschuld Davids; Ps. 9: Von der schönen Jugend; Ps. 16: Ein goldenes Kleinod; Ps. 22: Vorzusingen vor der Hindin; Ps. 45: Ein Brautlied und Unterweisung der Kinder Korahs von den Rosen; Ps. 56: Ein goldenes Kleinod Davids, von der stummen Taube unter den Fremden; Ps. 57: Ein goldenes Kleinod Davids, vorzusingen, dafs er nicht umkäme; Ps. 60: Ein goldenes Kleinod Davids, vorzusingen, von einem goldenen Rosenspan; Ps. 80: Psalm Assaphs, von den Spanrosen; Ps. 88: Vorzusingen von der Schwachheit der Elenden. Eine Unterweisung Hemans, des Esrahiten.

Man sollte meinen, es wäre besser, entweder diese unverständlichen und fast komischen Ueberschriften wegzulassen, oder sie im Original wiederzugeben. Ich glaube nun, dafs dies Original selbst von der Masora ebenso wie von den späteren Rabbinern mifsverstanden ist. Es sind Anmerkungen für den Vortrag der Psalmen, die einer älteren Zeit angehören, als welche die Masoreten in Erinnerung haben oder haben wollten. Sie lassen sich nicht aus der Sprache Israels erklären, sie stammen aus der musikalischen Sprache der Zeit. Musik hat an sich etwas Elementares und Universales. Wie sie an das Herz aller Menschen kommt, so überschreiten auch ihre Namen und Weisen die Grenzen der Völker. Die deutsche

Musik, einen so wunderbaren Aufschwung sie nahm, bewegt sich in lauter fremdsprachlichen Termen. Französich und italienisch sind die meisten Namen und Weisen. Ich habe schon in meinem letzten Buche (Aus Literatur und Geschichte. p. 254) darauf aufmerksam gemacht.

Concert und Fuge, Arie und Duett, Chor und Symphonie, Piano, Violine und Violoncell, Alt und Bafs, Moll und Dur, Sopran und Tenor, Fagott und Clarinette — Alles ist fremd.

Es war das schon im Mittelalter der Fall. Nicht einmal die Harfe entspringt deutschem Leben. Dafs sie aus England stammt, scheint ihr Name „cithara anglica" zu bezeugen. Barbarisch (beim Volk in Frankreich) nennt sie Venantius Fortunatus (11. 8. v. 631). Der Herausgeber Luchi erklärt den Namen aus griechisch ἅρπη, die Sichel; Jacob Grimm von ἅρπη, dem Raubvogel (letzteres unwahrscheinlich).

Von der „Swalwe" (Schwalbe) heifst es im Parzival (663. 18), wie San Marte übersetzt: „Verlieh Gawan des Worts gedenk die Schwalbe an Bene, die noch jetzt als theure Harfe England schätzt." Schwalbe soll sie von ihrem schwirrenden Tone heifsen, wie Jacob Grimm (Gesch. der deutschen Sprache p. 205) meint, und als eine Uebersetzung von dem keltischen Instrument cruith ansieht — aber dieses, das in den mittelhochdeutschen Dichtern als krotta, rotte etc. vorkommt, wird von Dr. Heyne mit altindischem Kraud, rauschen verbunden (Gr. Wörterbuch 4. 2. 474), während Luchi wahrscheinlich das Richtige traf; man sagte κροτέειν κιθάραν, die Cither schlagen.

Die Fidel, Fiedel kommt von fidis oder Saite, mlt. fidula, ital. viola und das ital. Violine überwand im Gebrauch das lat. Fidel.

Die Flöte ist mhd. floite, flaute, aus dem ital. flauto (flahute, flaüte) kommt von flare, flatus, blasen (cf. Dietz, Etym. Wort. p. 146).

Die Geige wird für ein deutsches Wort gehalten, gleichsam als von der Bewegung des Bogens hin und her, wie man vom Wiegen sagte wigen, wagen, gigen, gagen (vgl. Hildebrand Grimms Wörterb. IV. 2. 2568 und Heyne unter Harfe). Ich denke, man mufs es mit dem indischen

Wort für Harfe gargara vergleichen (Zimmer, altind. Leben. p. 289). In mhd. Schriften kommt das „wälsche Ror“ und die sarazenische Pfeife vor, ebenso wird die heidnische Pfeife, das heidnische Horn, das wendische Horn genannt. Der Canon ist aus dem Arabischen, wie die Rubebe, Laute, Mandore. Die Nacaires scheinen Alwin Schultz (Höfisches Leben. II. 438) nicht bekannt. Das mittellatein. Nacara (*ἀνάκαρα*) ein crotalum also eine Art Pauke wird den Türken und Saracenen zugeschrieben (vgl. Du Cange, gloss. lat.). Desgleichen ist corum ein welsches Instrument, wie aus Geraldus bei Walter (Das alte Wales. p. 354) zu ersehen war, wo es heifst: „Irland erfreut sich nur zweier Instrumente, der Cythara und des Tympanum; Schottland hat drei: die Cythara, Tympanum und Chorum“; Wales hat cythara, tibia, chorum. Die Cythara ist der crwth (chrotta) wie es noch heute heifst. cf. p. 266.

Im Parzival kommen pusinen (Posaunen), tamburn, floitiern, stiven vor. Das Letzte ist Schultz unbekannt; auch Wilhelm Müller (Mhd. Wörterb. 2. 654) kennt nicht, was es ist. Es ist das mtl. stiva, worüber du Cange einen Vers aus Domnizo citirt: Tympana cum cytharis, stivisque lyrisque sonant. Stiva ist aus tibia entstanden. Bunge wie Dudelsack sind deutsch, aber nicht die Schalmeien, was aus chalumean (chalemel) dem lat. calamus entstanden ist (Rohrpfeife).

Die im Mittelalter dichtenden Juden schufen פיוטים, d. i. poetische Werke. Ihr Poet hiefs פייטן. Eine andere Gattung hiefs פזמון, was von Psalm zu leiten ist, wie französisch pseaume. Das bisher unerklärte מיודי mag mit meditativ zusammenhängen.

Wenn Zunz (Die synagogale Poesie der Juden. p. 69) die Bemerkung macht, dafs Gedichte von Kalir in einer italienischen Handschrift von 1441 דרמוש heifsen, so hat er nicht daran gedacht, dafs dieses trenos bedeute.

Viel interessanter stellt sich dies im alten Testamente dar. Nicht umsonst lehrt die Schrift selbst (1. Mos. 4, 21), dafs ein Enkel Kains, Jubal, der Vater war Aller, die כנור und עגב gebrauchen. Sie weist damit auf den allgemeinen Gebrauch der Instrumente hin; sie kommen aus Kains Geschlecht. Das Klagelied war das erste Lied. Uralte

Zusammenhänge zeigen sich zwischen asiatischen Griechen und ihren syrischen Nachbarn. Homeros heifst nichts Anderes als: der Epiker, von אמר (ἔπος). Der alte Sänger Thamyris hat seinen Namen von זמר, der Sänger und das Lied (woher מזמור). Das Wort hat denselben Laut wie זמר, den Wein mit dem Messer beschneiden (זמירה), wie ἅρπη die Sichel mit der Harfe verbunden war, dessen Personification in Orpheus erscheint (dorisch orp statt arp). Der mythische Dichter Olen hängt mit חליל, der Flöte zusammen, wie Olor, der Schwan, mit dem klagenden ὀλολύζειν zusammenhängt.

Aber nicht blos ein Zusammenhang, auch ein Kampf macht sich geltend. Der griechische Apollo kämpft mit Kinyras (welcher die persönliche כנור ist), wie er ebenso mit Kyknos kämpft, dem Schwan. Beide haben vom Gesang den Namen, Sanskrit: knu, kun, canere (goth, quainon, alth. hano) cf. meinen Schwan. Anh. XLIV. Es war ein Kampf der griechischen und syrischen Kunst.

In der That — während in Israel zu Kinor und Ugaw heilige Lieder gesungen wurden, und den Dienst des lebendigen Gottes נבל und Schofar begleiteten — waren dieselben Instrumente Beinamen syrischer Gottheiten.

Der Chaldäer übersetzt 1. Mos. 4, 21 עוגב mit אבובא, ebenso Hiob 21, 12 und Jesaias 5 wird חליל so wiedergegeben. Abobas war ein Beiname des Adonis und Kinyras. Den Namen Ugaw (Gugaw) finde ich in dem Beinamen des Adonis Gigon, Gingras, Gingri, was als Name einer Flöte bei Pollux und Athenäus vorkommt.

Der Name שופר für Horn ist aus eigenthümlicher Sprache gebildet. Es heifst Ochsenhorn שופר statt שנפר. Das Wort שן für „Zahn" stand auch für „Horn", da man auch den Elephantenzahn für ein Horn angesehen hat (קרנות שן Ezech. 27. 15). Athene hatte auch den Beinamen Salpinx, was die LXX für שופר gebrauchen (vgl. 3. Mos. 25, 9 und Ps. 150). תרועה Posaunenhall, Kriegsgeschrei ist mit Triton zu vergleichen, der mit seiner Trompete (ital. tromba) die Feinde erschreckt.

Die Instrumente, welche Nebukadnezar bei Dan. 3 laut werden läfst, haben eine rauschende Art und sind Hörner,

Trommeln und Pauken, als und קתרוס, שבבא פסנטרן סמפניא קרנא משרוקיתא. קרנא ist Horn; משרוקיתא ist Syrinx, die orientalische Pfeife; קנתרוס, was besser ist als קיתרוס, hat gar nichts mit der Cither zu thun, die man gar nicht hören würde in dem rauschenden Concert, sondern ist ein onomapoetisches Wort, ähnlich unserm Knattern, crepitare. In der That hat das Targum zu Jesaias 5, 12 für תף gesetzt קנטרום (קטרום). Das Wort שבבא schliefst sich hier[1]) als *σαμβύκη* an das indische sambu, sambuka, was die Muscheltrompete bedeutet (Bohlen, altes Indien. 2. 196). פסנטרין wird gewöhnlich für das *ψαλτήριον* gehalten, was von *ψάλλω* kommt. Ich glaube das hier nicht, sondern ein ähnliches lautrauschendes Instrument darin zu finden wie *ψίθυρα*, was soviel wie *ἄσκαρος*, crepitaculum ist und viereckig war. In der That giebt die griechische Uebersetzung zu Hiob 21, 12 für תף ein *ψαλτὴριον* wieder, vielleicht mit Bezug auf Daniel. Endlich hat סומפניא mit *συνφωνία* gar nichts zu thun; es ist die chaldäische Form für *τύμπανον*. Das ital. sambogna (seine romanischen Formen siehe bei Diez) scheint mir auch nicht zu symphonia zu gehören, sondern ein Instrument zu sein, das von der Cicada, der Grille, den Namen hat, nämlich *σύμφογνα* (vgl. Du Cange, gloss. graec. p. 1479), worauf ein anderes Mal zurückzukommen ist).

Der Contact griechischer und syrischer Musik hat allerdings mit Apollo's Siege geendigt. Jonische, phrygische und lydische Namen und Weisen erklangen durch die westliche Welt Asiens. Nicht erst Alexander der Grofse hat dies herbeigeführt. Im israelitischen Leben, zumal nach der Rückkehr, mag sich diese musikalische Theorie geltend gemacht haben. Griechische Namen und Noten haben so wenig damals den Inhalt der Psalmen entweiht, als dies heute italienische und französische mit unseren Oratorien zu thun vermögen.

Das Psalmbuch in seiner heutigen Form war ja nicht blos das Gesangbuch der christlichen Welt, sondern auch des alten Israel. Es ist für den Gottesdienst des ganzen Jahres eingerichtet. Die oben genannten Inschriften bedeuten die

[1]) Bekanntlich hat es noch andere Bedeutung.

musikalischen Andeutungen, die bei ihrem Vortrag nöthig waren. Es sind zumeist Uebersetzungen aus griechisch-technischen Namen, theils diese auch selbst in hebräischen Lettern, nur durch die Masora mifsverstanden nnd darum entstellt. Wir wollen einige nach einander in Kürze folgen lassen.

Es kommt למנצח in 53 Psalmen vor; die Uebersetzung Sangmeister ist ganz ohne Grund und Sinn. Wenn dies sein Sinn, mufste es überall stehen. Das Targum, welches לשבחה übersieht, trifft offenbar den Sinn, נצח heifst Siegen. Es ist ein Preislied wie ein Siegerlied, gleichsam nur die Uebersetzung des griechischen *ἐπινίκιον*. Die Epinikien Pindars sind bekannt genug; „Preislied", zum Preislied ist die klarste Uebersetzung.

Ps. 5. למנצח על הנחילות „für das Erbe" steht bei Luther. Er hat es aus der Tradition entlehnt. R. Samuel bar Nachmani sprach von dem Erbe Davids in dieser und jener Welt (Jalkut n. 629, wo noch andere Deutungen). Hieronymus redet von der Kirche, welche das Erbe empfangen wird am Ende der Welt (ed. Migne VII. 829). Augustin spricht von der Kirche, die als Erbe das ewige Leben erhält durch Jesum Christum (ed. Migne IV. 1, 83). Hupfeld und Delitzsch denken an einen Zusammenhang mit חליל Flöte, aber darin hat Hengstenberg Recht, dafs er dies für ungewöhnlich hält, da חליל selbst vorkommt. Es steht nach meinem Bedünken נחילות für חלונית chelone, das musikalische Instrument, das von der Schildkröte den Namen hat und die Syrer, wie bei Athenäus (5. p. 210, *πρὸς χελιδόνος πολυκρότου ψόφους*) häufig zur Ergötzung des gesellschaftlichen Lebens gebrauchten.

Ps. 7. שגיון לדוד. In wiefern Hupfeld (Psalmen 1, 109) die Erklärung der Dithyramben für gekünstelt hält, welchem andere, wie Delitzsch, sich anschliefsen, kann ich nicht einsehen; zumal die phrygische Tonart hielt man nach Aristoteles für geeignet zum Dithyrambus, den der *αὐλὸς χορικός* begleitete.

Ps. 9. על מות לבן. Hieronymus hat: „Man mufs wissen, dafs es im Hebräischen heifst: für den Tod des Sohnes"; auch

Symmachus hat auf diese Weise übertragen: „für den Sieg über den Tod des Sohnes. Der ganze Psalm gehört daher durch Tropologie zum Sacrament Christi." Augustin sagt: De occultis filii quaeri potest, sed quia non addidit cujus, ipsum unigenitum Dei filium oportet intelligi. Aehnliche Homilien haben die Rabbinen. Auch die neuen Ausleger wissen keinen Rath. Es ist eine musikalische Bezeichnung in griechischer Sprache, wie wir italienische gebrauchen. Statt מות לבן mufs מה לבן gelesen werden. לבן ist das griegische *λιχανός*, eigentlich der Zeigefinger, daraus die von diesem Finger gegriffene Cithersaite und der Ton und Melodie überhaupt. Aus diesem Lichanos ist auch לחן bei den jüdisch-spanischen Dichtern hervorgegangen, was dort als Melodie gebraucht wird, welches ich zu Zunz (synagogale Poesie p. 116) hinzufüge. על מה לבן heifst nach *μέσων λιχανός*, was nach Böckh (de metris Pend. p. 264) auf der Magadis in der unteren Octave g, in der oberen g bedeutet und jetzt Tetrachord Meson heifst (cf. Forkel Gesch. der Musik I. 328 etc.).

Ps. 16. מכתם. Die traditionellen Deutungen werden niemals genügen. Auch hier denke ich an den Namen eines Instrumentes. מכתם oder מכתם ist das berühmte zwanzigsaitige Instrument *μαγάδις*. Auf diesem Instrumente spielte man die Melodien in Octavengängen. Pindar hiefs sie einen *ψαλμὸν ἀντίφθογγον*, einen wechselseitigen Psalm, weil sie den Gesang der Knaben und Mädchen in Octaven darstellte. Man wird jedes Instrument, das in Octaven die Melodie mitspielte (על השמינית cf. Ps. 6 u. 12) genannt haben. Sie soll eine Erfindung der Lyder gewesen sein (vgl. Athen. 14, 634). Doch giebt es noch andere Meinungen. Sie soll nach einem Thracier genannt sein, der Magdios hiefs (Ath. 636).

Ps. 22. על אילת השחר. אילת hat nichts mit der Hindin zu thun. Es ist *αὐλός*, die Flöte. Es ist ein Lied auf der Morgenflöte, die auch wohl *αὐλὸς ἀλέκτωρ* hiefs. Auch eine Syrinx *ἀλέκτωρ* kam vor. (Vgl. Casaubon ad Athenäum cap. XXV. p. 200).

Ps. 46. על עלמות. *Αὐλὸς παρθένιος*. Bei Athenäus 4, 176 heifst es: *οἱ μόνον τοῖς παρθενίοις καλου-*

μένοις ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀνδρείους, οἵ τινες καλοῦνται τέλειοί τε καὶ ὑπερτέλειοι, — ἀλλὰ ..... τοῖς δακτυλικοῖς λιχανοῖς. Bei Pollux 4, 80: *καὶ τοῖς μὲν παρθενίοις αὐλοῖς παρθένοι προσεχορεύον.* (Vgl. Steph. Thes. I. 2469.) Die Flöte hiefs die jungfräuliche, wie עלמות zu עלמה Jungfrau gehört.

Ps. 56. למנצח על יונת אלם רחקים לדוד מכתם. Die Erklärungen dieser Inschrift sind sonderbar genug — und doch bedeutet es nichts als „zur Jonischen Chorflöte" — nämlich *εἴλυμος* (אלם) *χορικός* (רחקים statt חריקם); *ἔλυμος* oder *εἴλυμος*, wie eine bekannte Art Flöte (wenn man nicht אלם = *αὐλός* lesen will). Bei Athenäus wird sie mehrfach phrygisch genannt; vielleicht ist darum hier יונת Jonisch dazu gesetzt. (Ath. lib. 4, p. 176. 177.) Man unterschied einen *αὐλὸς πυθικός* von *αὐλὸς χορικός*.

Ps. 57. למנצח אל תשחת. Ein Preislied auf *αὐλός ἔσχατος*, was vielleicht dem *αὐλός ἀλέκτωρ* entgegensteht.

Ps. 60. על שושן עדות. Ps. 80. על ששנים עדות, Lotinus (שושן = Lotus, weifse Lilie) werden Flöten genannt, und zwar in Alexandrien, Athen 4, 176 *οἱ δὲ καλούμενοι λώτινοι αὐλοί*, עדות ist *ἀοιδός, ἀοιδή*. Ich möchte dazufügen, dafs auch *κρίνον* Lilie, eine Art musikalischen Tanzes, genannt wird (Ath. III. p. 114), während ידותון sowohl als Lied wie als Sänger als ein *ἡδύτονος* erscheinen mag. (Es kommt auch *ἡδύκωμος* vor.)

Ps. 88. על מחלת לענות משכיל. ענות ist *αἶνος*. Epainos war eine Gattung, Preis, wie Epinikion. משכיל entspricht wohl dem griechischen *μελέτη*.

Die eigenthümliche Stelle in Sprüche 30, 1 enthält symbolische Bezeichnungen des Singens und Gesanges selbst. אגור בן יקה ist *γῆρυς*, Sohn des *ἦχος*. Gerys ist die Stimme, *ἦχος* der Ton, (המשא wie Musa, Musäus, so hiefs auch noch, wie Plutarch mittheilt, der Sänger Marsyas: Massa) also „der Redner, der Sohn des Tones, der Dichter, so spricht der Mann לאיתאל ואוכל, er spricht, er singt auf tönender Flöte und Leier". Wie אגור = *γῆρυς*, so ist אוכל = *χέλυς*, die Schildkröte, nämlich die Leier; לאיתיאל nehme ich statt על אתואל von *αὔτη*, dem Ton, (wie *αὐλός* = *αὔτη* steht) und אל = *αὐλός*. Ich halte diesen Vers für einen Zusatz aus

jener musikalischen Zeit, in welcher auch die griechischen Noten in die Psalmenüberschriften gekommen sind.

Ich schliefse mit סלה Sela. Die Inschriften geben die Gesangsweise an, in welcher das Lied gesungen wird. Offenbar war auch ein Wechsel von Vortrag und Spiel — etwa wie heut nach dem Schlufs einer Strophe des Kirchenliedes ein Pausenspiel eintritt. Das deutet סלה; es bedentet ψάλλε als Anweisung, dafs das Spiel wieder einfällt. Dafs ס statt ψ steht, kann nicht auffallen. Im Attischen vertritt ψ vielfach ein einfaches σ, wie ψιττακός und σιττακός; ס vertritt ebenso in hebräischen Worten sowohl ξ (סיף = ξίφος) als ψ. Auch im Mittelalter kommt neben Psalterion, Salterion vor, französisch saltier oder santiers.

Mit Sela dem freundlichen Klang zum Lobe der Wahrheit und Liebe in Gott — ob hebräisch, griechisch oder deutsch, mögen die ersten Anmerkungen geschlossen sein.

Druck von J. Windolff in Berlin, Charlottenstr. 88.



Von D. Paulus Cassel sind in diesem Jahre erschienen:

Bei J. Gerstmann in Berlin:

Ahasverus, Die Sage vom ewigen Juden. Preis 1 ℳ.

Bei W. Issleib in Berlin (Wilhelmstr. 124):

Aus dem Lande des Sonnenaufgangs. Japanische Sagen mit einer Einleitung über das „Zicklein“ in der Passahliturgie der Juden. Pr. 1,50 ℳ.

Bei W. Friedrich in Leipzig:

Aus Literatur und Geschichte. 10 ℳ. (Mit einem Anhang: Das chaldäische Targum neu edirt und erklärt.)

Im Jahre 1884 erschien:

Bei W. Friedrich in Leipzig:

Aus Literatur und Symbolik. Pr. 8 ℳ.

Bei Friedrich Schulze in Berlin:

Die Hochzeit von Cana. Theologisch und historisch in Symbol, Kunst und Legende ausgelegt. Pr. 3 ℳ.

Mesites. Eine theologische Abhandlung. Pr. 40 ₰.

Messianische Stellen

des

alten Testaments.

Kritisches Sendschreiben über die Probebibel.

II.

Von

D. **Paulus Cassel.**

Angehängt sind Anmerkungen

über

Megillath Taanith.

Sacharia 8, 23.

Berlin 1885.

Friedrich Schulze's Verlag

Wilhelmstraſse 1a.



Messianische Stellen

des

alten Testaments.

Kritisches Sendschreiben über die Probebibel.

II.

Von

D. **Paulus Cassel.**

Angehängt sind Anmerkungen

über

Megillath Taanith.

Sacharia 8, 23.

Berlin 1885.

Friedrich Schulze's Verlag
Wilhelmstraße 1a.



Vorwort.

Dafs ich den gröfsten Theil meiner sommerlichen Mufse der Abfassung der Kritischen Sendschreiben gewidmet habe, war mir kein sonderlich Opfer. Das Studium der heiligen Schrift ist ein Bad, das mehr stärkt, als der Aufenthalt an der Nord- oder Ostsee. Zu den Füfsen des Hermon sitzt es sich noch traulicher und lieblicher — als im Thal und in Thale.

Nur über eins mufs ich mich beklagen, dafs die Mufse so kurz war, denn zum October wollte ich vollenden — und die Blätter füllen sich so schnell.

Ich werde daher ein drittes Heft nachsenden dürfen, wenn auch darüber das Jahr vergehen mag.

Ich mufs ohnedies um Verzeihung bitten, wenn manches zu kurz gesagt worden ist; alle, welche die vielen Aufgaben kennen, welche mir obliegen, werden sie gern gewähren.

Die Betrachtung anderer Schriften, welche die Probebibel angehen, ist daher wiederum zurückgeblieben.

Für die bisherige Aufnahme des ersten Heftes kann ich auch Privatkreisen sehr dankbar sein, ebenso für die Aufnahme in öffentlichen Blättern, so weit ich solche gesehen habe.

Solche Schriften gehen ihren stillen Weg; sie liegen heut nicht auf den Tischen der Welt und Parteimänner. Die Wahlagitationen von Rechts und Links scheinen mächtiger zu sein: Politische Leute aller Farben halten Bibelfragen für veraltet.

Um ein Büchlein zu kaufen haben selbst kirchliche Beamte heute kein Geld, wo manche Mark zu Parteidemonstrationen dienen muss.

Die Generalsynode in Berlin wird weniger Interesse für die grofse Menge des Evangelischen Volkes erwecken, wie mancher traurige Procefs. Aber die Zeit wird kommen von der Zacharia redet — wo zehn Männer aus aller Welt werden zu dem Einen kommen, der von der Sehnsucht der Völker verkündet und werden sprechen: Wir wollen mit Dir gehen, denn mit Dir ist Frieden.

BERLIN, 15. October 1885.

D. **Paulus Cassel.**

I.

Das alte Testament ist der gröſste Märtyrer.

Und zwar zumal für die evangelische Kirche. Denn um ihretwillen muſs es leiden. Schon vor Christus gab es ein Vorurtheil gegen die Juden. Chaeremon erzählte, sie seien als Ausſätzige aus Aegypten ausgetrieben worden, Apion, daſs im Tempel ein Eselskopf aufgestellt gewesen sei, welchen sie verehrt hätten. (Jos. contra Apion 2. 7.) Diodor erzählt ausführlicher, daſs Antiochus im Tempel das steinerne Bild eines langbärtigen Mannes gefunden habe, der auf einem Esel saſs und ein Buch in der Hand hatte, (wobei offenbar an Sach. 9 gedacht war) den man für Moses hielt (Fragm. Hist. Graecor. III. 256.b.) — aber erst nach Christus, der auf einem Esel einritt in Jerusalem, das Buch des alten Testaments haltend — gab es Feinde und Schmäher des alten Testamentes selbst. Die Feinde der christlichen Lehre verstanden, daſs es die unentbehrliche Grundlage des Evangeliums sei und suchten es daher anzufechten. Alle Haeretiker, sagt Hieronymus (adv. Pelagianos. III. 6), zerfleischen das alte Testament, wie Cerdo und Marcion. Die Manichäer hielten es für verfälscht. Die Gnostiker erniedrigten seinen Gott. Die Pelagianer waren gegen sein Princip.

In allen diesen Häresien offenbart sich eine Reaktion des Heidenthums. Es ist ein gewaltiges Wort, daſs Paulus zu den Heidenchristen sagt (Röm. 11, 18): „Rühme dich nicht wider die Zweige; denn du trägst nicht die Wurzel; die Wurzel trägt dich", — aber sie hörten nicht auf sein Wort und rühmten sich bis auf diesen Tag. Und nicht blos bildeten sie sich etwas ein selbst in den Oelbaum des alten Testaments eingepfropft zu sein, sondern sie pflanzten von ihren wilden alten Schöſslingen in ihn ein — verfälschten ihn und

sprachen dann, es sei dies der echte alte Oelbaum. — Augustin hat das schöne Wort, dafs das neue Testament im alten Testament verborgen (latet) und das neue im alten offenbar ist (patet). Aber die Heidenvölker hatten vielfach nicht die Demuth, dies zu bekennen; sie hatten nicht die Entsagung, ihrem heidnischen Reichthum zu entsagen, um die Armen zu sein, welche die Liebe, die zu Bethlehem geboren ist, reich macht. Sie kehrten freilich nicht um, wie Julian in seiner kaiserlichen Naivetät glaubte thun zu können — aber sie trugen, wie Rahel, die Götzen ihres Vaters mit in das heilige Land; sie zogen ihrer alten Sinnlichkeit christliche Namen an; sie borgten biblische Formen und Formeln und bekleideten damit alte Götzenbilder[1]). Es ist in der That die Geschichte der christlichen Kirche des Mittelalters eine Geschichte der Revolution des Heidenthums in ihr gegen die Lehre der Propheten und Apostel. Augustinus bezeugt noch an mehreren Stellen, dafs die Heiligen des alten Testaments zum neuen gehören; aber vom 11. Jahrhundert an, sagt ein neuerer katholischer Schriftsteller, „wollte die Kirche nicht mehr mit dem Judenthum fraternisiren" [2]); welche fromme Frivolität spricht sich darinnen aus! Die Kirche müfste vielmehr mit dem alten Testamente paternisiren. Es war der Vater, der im alten Bund gelehrt wird. „Ich und der Vater sind eins", hat Jesus gesagt. Christus war kein Jupiter, der seinen Vater verschlungen hat. In der Kunst der Kirchen zeigt sich dies Zurückdrängen des alten Testaments zumal. In der griech. Kirche galten die Heiligen des alten gleich mit denen des neuen. Sie hatten den Nimbus und wurden mit blofsen Füfsen

[1]) In seiner ekstatischen Art drückt dies ein moderner geistreicher Katholik aus: „Wäre das Evangelium auf die Juden (will sagen, die apostolische Lehre) beschränkt geblieben, so wäre es rein geblieben, es hätte keine fremden Götter neben und in sich aufgenommen und keinen ängstlichen nordischen Hexenmysticismus. Das Christenthum wäre in Judäa ein solcher Glaubenssegen geworden, dafs heute die ganze Welt sich echt, wahrhaftig und freiwillig zu diesem göttlichen Herzensleben bekennen würde." M. Vacano. „Die Gottesmörder. Pesth, 1871." cap. 4. Das Buch ist unpaginirt.

[2]) God. Schäfer. „Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos. Trier, 1855." p. 152.

dargestellt. Die lateinische Kirche, zumal seit dem 11. Jahrhundert, that dies nicht mehr. Sie nahm den Heiligen des alten Bundes den Nimbus, die Feste, das Heiligenprädikat. Das hatte seine tieferen Gründe in der aufkommenden Lehre der römischen Hierarchie.

Ein neuerer Schriftsteller, der vom römischen Universalismus berauschte Lasaulx wagt es offen zu sagen, „dafs das Beste der christlichen Lebenslehre dem Hellenismus ungleich näher steht als dem Judaismus“ [1]). Judaismus nennt er „das alte Testament“, von dem Jesus sagt: „Ihr sollt nicht wähnen, dafs ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich, bis dafs der Himmel und die Erde vergehe, wird nicht vergehen ein Jota oder ein Strich vom Gesetz, bis dafs Alles geschehe. Welcher nun eins dieser kleinsten Gebote auflöse und lehre so die Menschen, wird der Kleinste im Himmelreich heifsen; welcher aber thut und lehrt so, dieser wird grofs heifsen im Himmelreich.“

Was ist das Beste, welches man dem Hellenismus verdankt!

Er zählt also das „Gesetz“ nicht darunter, welches doch der Pädagog auf Christum ist.

Er zählt die „Weisfagung“ nicht darunter, obschon die Männer derselben, vom heiligen Geist erfüllet, geweisfagt haben, wie Petrus sagt (2. Petri 1, 21), und die Weisfagung ist das feste Wort — der wahre Beweis eines Messias überhaupt (*βεβαιότερον προφητικόν λόγον*).

Freilich meint er, die Satzungen des Königs Numa [2]) würde Paulus ebenso gut als „Gesetz“ erkannt haben, aber sie waren ja nicht vorhanden; es hilft die Annahme nichts, dafs das Buch, welches unter dem Namen des Numa im Jahre 180 v. Chr. gefunden sei, echt war, denn es wurde ja sogleich verbrannt. Die einzelnen Sätze, welche man unter dem Namen

---

[1]) Des Sokrates Leben, Lehre und Tod. München, 1857. p. 122.

[2]) „Ueber die Bücher des Königs Numa“ in den Abh. der Münchener Akad. der Wissenschaften. 5. Abth. 1. p. 130.

Numa's citirt, haben pythagorischen Charakter und weisen auf orientalische Beeinflussung zurück. Sie haben keine Wirkung gehabt und konnten keine haben.

Der sonderbare Mann fand auch in den Geschichten von Socrates eine Weissagung auf Christus, die ebenso unkritisch ist wie die ganze Parallele mit Christus — bei der Niemandem Gerechtigkeit widerfährt, nicht Sokrates und am wenigsten Christo.

Es ist ein kindisches Spiel — anderswo ein Gesetz und eine Prophetie zu finden, die in Christo erfüllt ist, als im alten Bund.

Aber was Lasaulx das „Beste“ nennt, ist allerdings etwas Anderes. Er sagt, „dafs das christliche Rom auf den Trümmern des Heidenthums wie des Judenthums erbaut sei, das ist für die Philosophie der Geschichte eine unzweifelhafte Wahrheit“. Mit Recht; nur dafs er sagen müfste, „das römische Christenthum“, nicht „das christliche Rom“.

Allerdings „der Mariendienst, der Bilderdienst, die Heiligenverehrung“ haben im alten Testament nicht nur keinen Grund, sondern den schärfsten Widerspruch.

In diesen Lehren ist das gesammte heidnische Bedürfnifs nach dem Dienst von Idolen, wie ihn Paulus in Athen dem ganzen Volke vorhält, wieder in die Tempel des reinen Evangeliums eingekehrt. Um Phantasie und Sinnlichkeit der heidnischen Völker pädagogisch zu beschäftigen, wurde eine neue heidnische Ideenwelt zugelassen. Dafs das römische Christenthum sich auf das Heidenthum so gut stütze wie auf das alte Testament, ist insofern ganz richtig; wenn man — und es scheint allerdings so aufgefafst zu werden, — „Mariendienst und Papstdienst“ als das „Beste“ erkennt, so wird Lasaulx vor den Seinen auch Recht behalten haben. Freilich war diese pädagogische Meisterung des christlichen Volkes durch Verwandlung des heidnischen in christlichen Idolendienst — nothwendig — als die ganze Bedeutung des Christenthums in der Welt eine andere wurde, weil der Bischof von Rom die Autorität der Kirche geworden war und sein sollte.

Christus schickte seine Jünger aus, um die Welt durch

seine Lehre zu Jüngern zu machen. Sein Wort sollte der Sauerteig der Welt werden, der Regierungen und Völker, Staaten und Familien, Könige und Geschlechter völlig durchdrang. Seine Jünger sollten nicht Herren, sondern Diener oder Lehrer sein. Es war eine Missionskirche, die er gründete, keine Staatskirche. Weder das alte Jerusalem der Pharisäer, noch das Rom der Tyrannen wollte er wieder aufbauen. Wie eine gesunde Luft die Menschen gesund erhält, so sollte seine Lehre, von einer ewigen Mission getragen, die Herzen zur Wahrheit und Hoffnung bringen. Dazu sendete er Paulus aus zum Zeugnifs „vor den Heiden, den Königen und dem Volke Israel“. Die Apostel sollten wie freie Propheten unter den Völkern walten. Von den alten Propheten sollten sie sich dadurch unterscheiden, dafs sie wanderten in alle Welt und blieben in aller Welt, während die Andern in Israel allein waren — jene den Kommenden, sie den Gekommenen weissagten und nicht einen Christus in Purpur als die selbst Purpurnen lehrten, sondern den Volkschristus der Sünder und Zöllner selbst als die Freien und Ehrgeizlosen verkündeten.

Aber das römische Christenthum stützte sich auf das Heidenthum, weil es herrschen wollte. Es wollte nicht blos lehren, sondern regieren. Die römische Kirche machte zu ihrem Vorbilde nicht den Christus, der nicht wufste, wo er sein Haupt hinlegte, sondern den römischen Kaiser. Die erhabene Geisteslehre, nach welcher allerdings Christus an die Stelle des Fürsten dieser Welt treten sollte, denn er ist ein König derer, die aus der Wahrheit sind, und heifst Messias als König und Hohepriester im Geist, dessen Scepter das Kreuz ist, an welchem er litt, -- wurde in die sinnliche Symbolik eines Papst-Messias übersetzt, welcher die Christenheit regierte, wie der römische Kaiser.

Er ist allerdings dann nicht der Erfüller des armen Messias, den Sacharia weissagt, sondern des Pontifex maximus, wie er sich auch nennt; er wurde so der Statthalter Christi, wie der römische Imperator den Jupiter Capitolinus vorstellte. Es ist nicht zufällig, dafs der Vatican und Lateran seine Paläste blieben. Die römische Kirche erfüllte das Heidenthum, auch als die Götterstatuen Heiligenköpfe erhielten.

Nicht umsonst sind „Concilien“ auch die Versammlungen der Heerführer des römischen Papstreiches genannt. Selbst katholische Schriftsteller haben betont, dafs die Jubiläen, zu welchen die Päpste einluden, nur dem Namen nach an ein biblisches Fest erinnern, an sich das Abbild der Ludi saeculares des alten Rom gewesen sind. [1])

Ich habe jüngst erst bei meinen Studien über Dante deutlich erkennen müssen, wie dieser Dichter, der zugleich das ganze theologische Bewustsein der Zeit umschliefst, sich gegen die damalige römische Kirche ausspricht. Er ist kein Feind des Papstthums an sich, vielmehr der geistvolle Apologet der römischen Kirche an sich, aber er sieht in den weltlichen Ansprüchen des Papstes die Zerreifsung der Einheit der Christenheit. Dante ist völlig der Poet, welcher auf den Fundamenten des alten klassischen Rom — und seines Kaiserthums — die neue römische Welt aufbauen will; er kann sich auch nur ein herrschendes Rom denken — aber Gröfseres ist nicht gesagt worden gegen die Kirchenherrschaft des päpstlichen Rom. Er spricht, es haben die ältesten Bischöfe, „ein Linus, Cletus, Sixtus, Pius und Calixt ihr Blut nicht verströmt zum Erwerb des Geldes, sondern zum Erwerben des ewigen Lebens.“ Es ist auch ein Bild aus der römischen Legende, wenn er das Papstthum die Lupa, die Wölfin nennt, die buhlerische und unersättliche, zu deren Vertreibung der Veltro, der Windhund kommen werde. „Questi la caccerá per ogni villa!“ Ich habe diesen Veltro, den Windhund, als den heiligen Geist gedeutet. Er wohnt als Veltro zwischen Feltro und Feltro, er ist der dreieinige heilige Geist, der Geist der Wahrheit, „der zeugen wird von mir“ spricht der Herr. Aber wenn er von der Lupa sagt, sie habe mit vielen anderen Thieren schon gebuhlt (molti son gli animali a cui sammaglia) und damit auf die Apokalypse deutet, wo von der „grofsen Buhlerin geredet wird, mit welcher gebuhlt haben viele Könige“ — so hat er doch nur die sociale Verderbtheit des damaligen Rom und ihre weltliche Politik im Auge.

---

[1]) Vgl. mein Buch „Aus Literatur und Geschichte“. Leipzig, 1885. (Studien über Dante.)

Das Eindringen der heidnischen Ideen, wie sie im Mariendienst, in der Heiligen-Legende, im Bilderdienst, ja im ganzen römischen Papstthum erschienen sind, meint er nicht. Rom ist ihm selber Alles, geistlich und weltlich. Und das ist selbst ein heidnischer Gedanke. Rom hatte keinen Anspruch auf geistliche Suprematie, als dafs es die Residenz des römischen Kaisers gewesen. Davon, dafs Titus Jerusalem verbrannt, hatte es nicht mehr Verdienst als die anderen Metropolen, wenn anders im Staate Christi überhaupt eine Metropole nöthig ist, da er selbst aus Bethlehem und Nazareth hervorgegangen ist.

Die Lupa hätte Dante als die falsche Reaction oder Revolution des Heidenthums gegen das wahre Evangelium bezeichnen müssen, denn durch dieses sind alle die Ansprüche und Politiken des Kirchenstaates und dieser selbst entstanden. Der römische Kirchenstaat fand in sich seine eigenen Gesetze und Bedürfnisse. Was wir heute „die Lehre von der Unfehlbarkeit“ nennen, ist eine unzweifelhaft nothwendige Consequenz des römischen Anspruchs. Die römische Kirche ist ihre eigene Autorität. Sie folgt nicht dem Evangelium, sie entscheidet selbst nach ihrem Bedürfnifs. Sie ist nicht unterthan, sondern Christus selbst. Wenn das Evangelium verloren ginge, würde sie es herstellen. Sie leidet keinen Widerspruch, so wenig ihn der römische Cäsar litt. Sie straft ihre Rebellen nicht blos in dieser, sondern auch in jener Welt. Sie ist Christus selbst, freilich wie sie ihn abbilden will; er ist gekommen zu dienen, und sie herrscht.

Da ist es kein Wunder, dafs das alte Testament in eine andere Stellung gekommen und die Patriarchen ihren Nimbus ablegen mufsten. Es war an eine Gleichstellung mit den Heiligen der römischen Kirche nicht mehr zu denken, obschon Moses im Paradiese bei Petrus seinen Sitz hat nach Dante's Dichtung (Parad. 32, 131) und er selbst, der Dichter, die Wahrheit bekennt, „die herunterkam durch Moses, die Propheten und die Psalmen, durch's Evangelium und durch euch (Petrus und die Apostel), die ihr schriebt, als der heilige Geist euch göttlich machte“ (Parad. 24, 136). Man identificirte die Patriarchen und Propheten so sehr mit den Juden, die

in die niedrige Lage der ehemaligen Zöllner gedrängt waren, dafs man das Volk nicht um derentwillen schonte, welche aus ihnen in Urzeit hervorgegangen waren, sondern mit den Propheten nicht mehr fraternisiren wollte, weil sie diesem Volk angehört hatten.

In der Machtvollkommenheit, die sich die römische Kirche zulegte, kann man das Vorbild aller Revolution von oben erkennen. Sie sprach wie jener andere absolute König nicht allein „l'état c'est moi", sondern auch „l'évangile, c'est moi". Es war gewissermafsen der h. Staatsstreich, durch welchen das Heidenthum sich einführte, und man kann sich nicht wundern, dafs Dante bei Schilderung der Lupa und seiner Ueberwindung durch den Veltro an 2. Thess. 2, 8 gedacht hat.

Ein katholischer Schriftsteller[1]) neuerer Zeit schreibt: „Die moderne Theologie seit Luther fristet ihre ganze Existenz durch geistige Anlehen von den Hebräern; Moses und sein Gesetz geht über Alles. Dafs Christus mit dem Judenthum gebrochen hat, kümmert sie nicht." Man kann in wenig Worten nicht mehr üble Irrthümer vorbringen — aber sie sind nicht im Widerspruch mit der Theorie der römischen Kirche. Christus freilich hat mit dem alten Testament, was hier „Judenthum" genannt wird, nicht gebrochen, sondern es erneut und erfüllt.

Die Anlehen von den „Hebräern", was wiederum das „alte Testament" sein soll, hat — wenn man so sagen will — Jesus selbst gemacht. Er und seine Lehre sind das erfüllende Ideal von Moses und Propheten. Luther sagt allerdings: „Und ist uns allen dennoch auch dies Wunderstück des heiligen Geistes zu merken, dafs er schlecht alle Bücher der heiligen Schrift, beide des neuen und alten Testaments hat wollen allein aus dem Volk Abrahams und durch seinen Samen der Welt geben und nicht eines lassen durch uns Heiden geschrieben werden, so wenig als er auch die Propheten und Apostel hat aus den Heiden wollen wählen." (Von den Conciliis und Kirchen. 1539. ed. Jenens. 1558. p.

[1]) Dr. Sepp: „Kirchliche Reformentwürfe, beginnend mit der Revision des Bibelkanons". München, 1870. p. XXI.

246.a.) Allerdings ist die Uebersetzung des heiligen alten und neuen Testaments von weltgeschichtlicher Bedeutung. Es ist ein eitler Einwand, dafs schon vorher Uebersetzungen waren. Ganz abgesehen von ihrer Unvollkommenheit, hatte sie keine Verbreitung im Volk. Die Bibel alten und neuen Bundes war allerdings wie eine Posaune der Freiheit. Sie war durch ihr Erscheinen allein eine Reaction des evangelischen Geistes gegen das Heidenthum in der römischen Kirche. Als sie allem Volk offenbar wurde, erkannte alles Volk den Unterschied zwischen der römischen Lehre und der christlichen Kirche. Es giebt kaum in der nachchristlichen Zeit eine Thatsache von solcher Bedeutung in religiösem und socialem Leben. Es war ein feindlicher Vers, der im Jahre 1617 erschien, wo es heifst:

„Ich wollt, sagt Herzog Görg gar schon,
Du hettst die ibel lassen stBohn,
Die underm Banck gestanden ist
Wie du Luther sagst . . . .
Zeuchst noch eine solche Bibel raus,
So treibst du uns von Hof und Haus“ [1]).

Aber es ist der Ausdruck von der Volksgewalt, welche die neu hervorgezogene Bibel ausübte. Sie hat die Herzen wieder erneut, die Geister geklärt und die römische Kirche selbst — mehr als die Concilien von Triest und Rom — an ihren Ursprung gemahnt. Sie glich in ihrer unvergleichlichen Gewalt der That des „Windhundes“ bei Dante, der die Lupa von Stadt zu Stadt gejagt. Sie hob die Propheten und Apostel aus der unnatürlichen Stellung zum Heidenthum heraus — legte dem alten Testament wieder den wahren Nimbus an und zog den Aposteln die heidnischen Kleider aus. Maria wurde wieder die demüthige Mutter Jesu; es gab keine „Himmelskönigin“ zu Füfsen des Kreuzes. Das zweite Gebot war nicht mehr verhüllt, worin es heifst, „du sollst dir kein Gleichnifs machen und bete sie nicht an.“ Das Volk sah schlichte Männer das Wort Gottes tragen durch die Welt —

---

[1]) Gedicht zur Erklärung des Nürnberger Kupfers vom Jubeljahr, wo eine Bibel auf den Tisch liegend dargestellt war.

nicht purpurgeschmückte Cardinäle. Wenn Paulus predigte, wechselte er **nicht** mehrmals köstliche Kleider. Er war froh, **eins** zu haben.

Die Reformation war eine wunderbare Reaction gegen die heidnischen Eindringlinge der italienischen Kirche — und sie wird es immer bleiben durch die Bibel — und diese **allein**, wenn das Volk sie versteht.

Das sollte auch die Probebibel wieder werden, wenn sie für das Volk verjüngt in das Volk wieder eindringt. Denn die Reformationskirchen bedürfen selber wieder einer Erneuerung aus dem Geiste der Schrift.

Sie sind selbst wieder Staatskirchen geworden mit mancherlei Coloraturen und Titulaturen. An solchen darin, die Päpste scheinen wollten, hat es nicht gefehlt. Man vergafs zu viel das Volk über dem Streit des dogmatischen Buchstabens. Der Krieg gegen die dogmatischen Gegner war heftiger, wie gegen die sittlichen Feinde des Volks. Aus den Kirchen des Kreuzes gingen blutige Ströme heraus. Die Römischen hatten leider Recht, auch den Evangelischen Verfolgungen und Hinrichtungen vorzuwerfen. Man gebrauchte hier nicht immer das Schwert als Wort, sondern das Wort als Schwert. Der armselige Tod des Flacius macht fast trauriger, wie die Hinrichtung Anderer. Die Bibel hatte ihnen vielfältig die Irrthümer Babels offenbart — aber sie hatten nicht die Sünden des eigenen Jerusalem daraus gelernt. Wenn die Gluth des Fanatismus aufgeht — verschwindet die Sonne der Gerechtigkeit. Das Volk ermüdete um des Streites willen. Auch die allerblauesten Akten sind keine Linderungsmittel von inneren Wunden. Der Brunnen der Wahrheit rauscht mitten im Volk — aber es berauscht sich von anderm Trank. Alle Reformations- und Gustav-Adolf-Feste müssen Bibelfeste werden. Jeder Sonntag, sagte ich jüngst, mufs wie ein Sedanfest angesehen sein über Sünde und Tod. Die Bibel ist dazu die heilige Waffe. Darum mufs auch die Probebibel vor allem eine Volksbibel werden — zum Verständnifs und zur Erkenntnifs — zur Erbauung und Selbstbeschauung in Wahrheit und Ernst.

II.

Katholische Schriftsteller — älterer und neuerer Zeit, wie Maimbourg und Andere, haben die Formel der Verbindung von Revolution und Reformation aufgebracht, als wäre die letztere die Ursache der französischen Katastrophe von 1789 bis 1793 gewesen. Ganze Bände haben die Calvinisten der älteren Zeit dagegen geschrieben. Ein gröfserer Irrthnm kann in der That nicht ausgesprochen werden. Die Revolution in Frankreich richtete sich allein gegen Rom: gegen den Cäsar an der Seine nnd gegen das Rom in Gallien. Der Sieg, den die katholische Kirche unter Führung der Könige von Frankreich gegen die Calvinisten davon getragen hat, kam den Siegern wie die Eroberung Jerusalems und der Sieg über die Juden durch Titus vor. Römisch kam man sich ganz und gar vor. „Rom, sagt sogar Michel de Montaigne, das wir sehen, verdient geliebt zu werden, verbunden seit langer Zeit und durch so viele Züge (tiltres) mit unserer Krone. Es ist die einzige allgemeine und universale Stadt .... es ist die Metropole aller christlicher Völker". (Seule ville commune et nniverselle.) Gewisse Oppositionsparteien hiefsen Pompejaner. Am meisten zeigt das die sogenannte klassische Literatur der Zeit. Racine schreibt einen „Britannicus, Mithridates"; Corneille schreibt einen „Heraclius, Nicomedes, Cinna, Horatius, Sertorius, Rodogune etc. Das Repertoire bestand meist aus römisch-historischen Stücken; nicht als ob das Publikum von der Geschichte besonders viel gewufst hätte: — im „Rhadamistes" spricht der Schauspieler den Vers: „De quel front osez vous, soldat de Corbulo" (Feldherr unter Nero); ein Zuschauer schreit: „C'est Crebillon, quil faut dire." Der gute Mann verwechselte den lebenden Dichter, der auf dem Theaterzettel stand, mit dem Feldherrn im Theaterstück. Das ganze Theater war ja eine Schmeichelei für den regierenden Cäsar. Racine schreibt an Boilean den 13. August 1662: „Ich bewundere nicht allein M. de Chartres, sondern ich liebe ihn; ich bin in ihn vernarrt (j'en suis fou).

---

[1]) Comediana. Par C.... d'Aval. Paris, 1801. p. 13.

Ich weiſs nicht, was er in Zukunft sein wird, aber ich weiſs gewiſs, daſs weder die Jugend von Alexander noch von Constantin so groſse Dinge versprochen haben als die seine, und man könnte viel eher von ihm gelten lassen die Prophetien, welche Virgil nach meiner Ansicht sehr oberflächlich vom Sohne des Pollion gemacht hat.“ (Es ist die 4. Ecloge, die man auf Christus bezog.) Derselbe Racine hat allerdings eine Athalia geschrieben. Es kommt darin der junge König Joas vor. Der Autor sagt in der Vorrede[1]): „Ich kann sagen, daſs Frankreich in der Person eines Prinzen von 8½ Jahren, welcher heut sein liebstes Ergötzen ausmacht, ein illustres Beispiel sieht von dem, was in einem Kinde eine glückliche Anlage, unterstützt von einer ausgezeichneten Erziehung, hervorbringen kann; hätte ich dem kleinen Joas dieselbe Lebhaftigkeit und dasſelbe Urtheil gegeben, welche in den Anlagen dieses jungen Prinzen glänzen, man würde mich mit Recht anklagen können, gegen die Regeln der Wahrscheinlichkeit zu sündigen.“ Auch die Schmeichelei war römisch.

Ein interessantes Factum ist folgendes: Die geistreiche Herzogin von Orleans, Henriette von England (Tochter Karl I.), wollte Ludwig XIV. von einem Verhältniſs, das ihr nicht passend zur Ehe schien, zurückziehn und gebrauchte das Theater dazu als Mittel. Sie gab den beiden groſsen Dichtern der Zeit, P. Corneille und Racine dasſelbe Thema zur Bearbeitung auf, nehmlich Titus und Berenice. Es sollte dramatisch dargestellt werden, wie Titus aus Vaterlandsliebe seine Liebe zu der schönen jüdischen Fürstin Berenice opferte. Beide schufen solche Dramen. Das von Racine, im Hause des Herzogs von Bourgogne aufgeführt, machte Glück, das von Corneille fiel durch. W i r würden anders geurtheilt haben. Daſs etwa in einem derselben der groſse Gegensatz zwischen dem heidnischen Rom und der j ü d i s c h e n Königin hervorgetreten wäre, kann man nicht sagen. In dem Stück von Racine wird nicht mit einem Wort berührt, daſs Berenice eine Jüdin war. Bei Corneille an einer Stelle wird als Meinung des Volkes angeführt, daſs Berenice

---

[1]) Oeuvres de J. Racine (Paris, 1817). tom 3. p. 213.

enfin elle est reine, elle abhorre nos temples
Et sert un dieu jaloux, qui ne peut endurer
Qu' aucun autre, que lui se fasse reverer.

Es ist möglich, dafs darum das Stück durchfiel. Denn derselbe eifersüchtige Gott regierte ja noch. Sonderbar genug ist der ungemeine Grund, dafs Titus eine Jüdin nicht heirathen könne, auch bei Corneille nicht betont. Es schien gar nicht mehr denkbar, eine Fürstin als Jüdin zu bezeichnen. Auch würde dieser Grund ja auf den modernen Titus keine Wirkung haben nnd ihn beleidigen können. War doch sogar das Hebräische so weit zurückgedrängt, dafs, wenn man eine französische Kirche einweihte, man in den aufgeschütteten Sand mit lateinischen und griechischen Buchstaben ein Kreuz malte, nicht aber mit hebräischen, weil die Juden verworfen seien, trotzdem anf dem Kreuz selbst auch hebräisch stand, dafs Jesus der Juden König sei [1]).

Aber es gab damals keine Juden in Frankreich. Man achtete auch nicht auf die „Juden" des alten Testamentes, und das Volk lernte auch die des neuen nicht kennen. Das Evangelium ward den Armen nicht gepredigt. Die römische Kirche war eine Macht wie der römische Staat in den Tuilerien. Auf diese Macht verliefs sie sich und verlor die Liebe. Sie herrschte über das Volk. Ihre Kloster-Kirchen und Kirchen waren wie die Burgen eines Kaiserregiments. Die Orden und Mönche lagerten im Lande wie eine Eroberungsarmee. Es gab viel Formen, Glanz, Kirchenetikette und Hofetikette — aber es gab wenig lebendigen Glauben. Die Religion wurde nur noch gethan. Die Menschen der Bibel verschwanden unter den vielen Heiligen. Es ist leider wahr, was ein Autor des 17. Jahrhunderts sagte, „dafs damals das Volk nicht wufste, was ein Gott sei; sie hatten nur noch Devotion vor einem Heiligen und vor einer Kapelle, von der man sagte, dafs sie Wunder thäte." Die Janssenistischen Streitigkeiten waren nur wie eine Fortsetzung des Hugenottenkrieges [2]). Man bekämpfte die frommen Männer und Frauen der neuen

[1]) Histoire du Papisme. Rotterdam, 1683. tom. 5. p. 555.
[2]) Histoire de Papisme. tom. 1. p. 545.



Lehre, wie Hadrian nach der Zerstörung Jernsalems die Anhänger Bar-Cochba's. Man hat berechnet, dafs der Cardinal von Fleury 30000 Verhaftungsbefehle in diesen Streitigkeiten ausgefertigt hätte. Elisabeth Charlotte, die Herzogin von Orleans, schreibt dafür am 2. Juli 1699: „Der Glauben ist hier nun im Lande dermafsen erloschen, dafs man schier keinen jungen Menschen mehr sieht, der nicht Athée sein will, aber was am Possierlichsten ist, dafs eben derselbe, so den Athée zu Paris agirt, den Devotten bei Hoff spielt“[1]). Es war in der Kirche wie im Staat; viel Glanz und scheinbare Macht, über die man sich täuschte. Im verborgenen Volk war eine totale Unwissenheit und ein grofser Hafs gegen die Mönche wie gegen die Herren. Montesquieu läfst seine Perser von den Parisern „als von Rebellen“ reden, die die Last eines Joches fühlen! (48. Brief der lettres Persans.) Und doch ehrte man die politische Tyrannei noch mehr wie die römisch-kirchliche. Der Mantelträger des Königs hielt sich für eine höhere Person wie den Porte-dieu, nehmlich den Priester, der das Sakrament trug. Voltaire schreibt: „Alle Bullen der Welt wiegen die Brust und die Lunge des einzigen Sohnes des Königs von Frankreich nicht auf.“ Die Gottesleugner waren doch Königsschmeichler, wie Diderot nnd Holbach auch. Man mufs es dem deutschen Freidenker Edelmann anrechnen, dafs er von „den ekelhaften Gedichten des französischen Schmarotzers Voltaire“ redet, obschon er doch sein Gesinnungsgenosse war[2]).

Da nnn Alles römisch in Paris war, so kann man sich nicht wundern, dafs auch die Revolution römisch heifsen wollte. Kotzebue schrieb, als er 1791 in Paris war: „Lächerlich ist es mir gewesen, wie die armen kleinen Franzosen Alles, was die grofsen Römer sagten und thaten, auf sich anwandten. Ein jeder Soldat von der Nationalgarde glaubte aufs wenigste ein Titus zu sein und sah in jedem „Deputé

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Paris im Jahre 1782“ als Einleitung zu Kotzebue's Flucht nach Paris im Winter 1790. Berlin, 1883.

[2]) In „Moses mit aufgedecktem Angesicht. III. Anblick.“ p. 149. Vgl. „Unvernunft und Bosheit des berüchtigten Edelmanns“ von Johann Peter Süfsmilch. Berlin, 1748. p. 20. 21.

à l'assemblée nationale" einen Brutus. In einem Drama (Brutus) heifst es:

> Exstincteurs des tyrans, vous qui n'avez pour rois
> Que les Dieux de Numa, vos vertus et nos loix.

Die Verse wurden in den Theatern rasend beklatscht. Es wurde Alles ebenso republikanisch, tribunisch, consularisch, römisch — wie es in Kirche und Staat königlich und päpstlich gewesen war. In der That, so paradox es scheinen mag — die Volksrevolution jener Jahre ist nur das Abbild der Revolution, welche innerhalb der Kirche gegen die Bibel vorgegangen war. —

Die Kirche hatte die heidnischen Ideen aufgenommen, um die Völker leichter zu beherrschen. Die Revolution hatte alles Christliche abgestreift, um ganz heidnisch zu sein. Die Kirche hat ihre Gegner als Ketzer gebannt und verbrannt. Die Revolution ihre Feinde vertrieben und guillotinirt. Die Carrikatur Maria's war der scheufsliche Götzendienst einer Buhlerin als Göttin der Vernunft; zuletzt war Napoleon nichts als der Kaiser der Revolution, und ihre Verkörperung eine schreckliche Verzerrung des Papstes, der das Haupt des römischen Kirchenleibes geworden war.

Das Heidenthum, das man in der römischen Kirche gepflegt hat gegen den reinen evangelischen Geist — war losgebrochen nnd warf alle christlichen Kleider und Namen ab.

Es war wie in Julians Zeit. Als die Constantine vor ihm die ganze römisch-heidnische Tyrannei nnter dem Namen des Kreuzes weiter führten — meint Julian das Kreuz wegwerfen zu können und nur das Heidenthum zu behalten. Es dauerte nur so lange mit ihm — wie es in Paris gedauert hat. Aber die Krisis des Kampfes hat nicht aufgehört.

Es war an einem 10. November, dafs man in Paris den Vernunftcultns einführte. Es war der Tag des h. Martin, des Apostels der Franzosen.

Es war auch der Luthertag in Deutschland — ein allerdings merkwürdiges weltgeschichtliches Symbol.

Die Revolution — in jeder Beziehung — hat keinen andern Gegner als die Reformation.

III.

Sehr auffällig ist, was Joh. Janssen (Gesch. des deutschen Volks II. p. 19) aus den Briefen des Erasmus anführt: „Ich kann mich kaum enthalten zu sagen: Heiliger Sokrates, bitte für uns. Ich habe oft Ahnungen, dafs die Seelen des Vergil und Horaz heilig seien.“ Er führt zwar den Text in der Fufsnote an, aber dafs sie genau übersetzt sind, kann man nicht sagen, und aus dem Zusammenhang gerissen sind sie auch — aber wenn Janssen fortfährt, gegen Erasmus zu sagen: „Konnten aber schon die Heiden heilig werden, wozu denn die so schwere christliche Askese, wozu die Befolgung der evangelischen Ruthe, das Ordenswesen der Kirche, wozu Fasten, Wallfahrten und andere Andachtsübungen“, so hat der katholische Apologet ganz vergessen, dafs die Lehre von der Seligkeit der Heiden von der römischen Kirche ausgesprochen ward — und dafs es die Reformatoren sind, welche sie bekämpfen. Nirgends hat sich die Lehre der Reformatoren gröfser und klarer erzeigt, als in ihrer Stellung zu den tugendhaften Heiden. Obschon die Reformation durch das Erwachen des Humanismus unterstützt ward, die meisten selber Philologen waren (Reuchlin des Hebräischen wie des Griechischen) und Niemand sich edler ausdrückte über klassische Studien wie dies Melanchthon gethan hat, so haben nicht blos Luther und Calvin, sondern auch Melanchthon dem Heidenthum in der Entwickelung der Heilslehre die rechte Stellung gegeben. Es war nicht Härte gegen die Heiden, da sie ja selbst aus den Heiden waren; es war nur klare Distinction zwischen den Berufen der Völker in der Weltgeschichte. Sie konnten nicht bis in den Himmel hinein Seligkeiten zuertheilen, für die sie keinen Grund hatten, da Gottes Liebe allmächtig und unerschöpflich ist und in sein Geheimnifs zu legen ist, was dem Menschen nicht möglich ist zu entscheiden. Es kann nichts Tieferes und Liebevolleres ausgesprochen werden, als was Meister Philipp in einer späteren Ausgabe der Colloquia (opp. 21. 385) sagt: „Obschon wir kein Urtheil darüber haben, was Gott über jene ausgezeichneten Männer, Solon, Themistocles, Fabius, Scipio.

Pomponius Atticus und Aehnliche verhängt hat, ob er ihnen durch besondere Wohlthat eine Erkenntnifs gnadenvoller Barmherzigkeit sowohl als die Vergebung der Sünde und der wahren Anbetung verliehen hat, so dürfen wir doch allein nach dem uns bekannten Wort, das ist nach dem Evangelium urtheilen, dafs Niemand ohne Christi Erkenntnifs und ohne wegen Christus versprochener Gnade selig werden könne." Sie standen dabei auf dem rein paulinischen Standpunkt, von welchem der Apostel in Athen zu den klugen Philosophen redete. Bei aller Ehre, die sie Sokrates und Plato zu Theil werden liefsen, verstanden sie, was Augustin in seinen Confessionen sagt (III. cap. 5 etc.): „Als ich zuerst mich an die heilige Schrift wendete, habe ich nicht vermocht in sie einzugehn und den Nacken nach ihrem Gang zu beugen." Die heilige Schrift schien mir mit Cicero gar nicht zu vergleichen. „Meine Aufgeblasenheit verstand nicht ihr Mafs, und meine Augen drangen nicht in ihre Tiefen" [1]). Wer die Unterschiede verliert, verdirbt die Wahrheit. Thomasius sagt in einem seiner Briefe (Struve, Act. lit. II. fasc. 7. p. 9): „Alle, die sagen, dafs ein Mensch in jeder Religion selig werden könne, öffnen dem Atheismus das nächste Fenster. Damit trägt man keine Waffen gegen die Atheisten." Möhler selbst sagt (Symbolik § 7. Schlufs): „Dafs sich im Verlaufe der Zeit eine andere Ausschweifung der lutherischen Lehre gegenüberstellte, die selbst die tiefsten Lehren des Evangeliums als heidnische Erbstücke auffasset." Freilich steht diese Ausschweifung der lutherischen Lehre gegenüber, denn aus der römischen Lehre hat sie sich entwickelt und in der römischen Kirche hat sie ihre Lehrer. Wenn Lasaulx sagt, das Beste am Christenthum stamme von den Heiden, — wenn der vorvaticanische Döllinger [2]) ein Buch schreibt, in welchem altes Testament und Heidenthum gleichberechtigte Vorhallen des Christenthums sind, — wenn man unkritisch genug war, Socrates zu einem deutlicheren Propheten der Kreuzigung zu machen, als Jesaias,

[1]) „tumor enim meus refugiebat modum ejus et acies mea non impetrabat inferiora ejus."

[2]) „Heidenthum und Judenthum." Regensburg, 1857. Vordere.

dann ist eingetreten was Möhler sagt, dafs man die tiefsten Lehren des Evangeliums zu heidnischen Erbstücken macht. Er meint zwar nicht diese seine Glaubensgenossen, sondern die Rationalisten und Deisten neuerer Zeit, aber diese waren nur die „Revolutionaire“, die den schwachen Schleier, mit welchem man das Heidenthum verhüllte, zerrissen — und die Consequenzen zogen, die sich logisch aus einem alten — wie christlich auch gekleideten — Irrthum ergeben haben. Ich finde nicht, dafs die eigentliche Entwickelung dieser römischen Lehre von Möhler oder sonstwo gegeben ist. In wenig Zügen möchte ich es zeigen. Sie stammt ursprünglich aus der Apologetik der alten Kirche. Man wollte das stolze Heidenthum, das auf die Bücher der Juden hochmüthig herabsah, durch sich selbst überzeugen.

Schon vor der Ausbreitung der christlichen Lehre war versucht worden, durch Ausgabe ähnlicher Schriften den Heiden die Bedeutung der Lehre Israels zu beweisen. Die Sibyllinen, von denen wir anderswo reden werden, sind aus judäischen und christlichen Weisfagungen componirt.

Welchen Gebrauch man von Virgils vierter Ecloge in der älteren christlichen Zeit machte, ist nicht minder bekannt. Ptolemäus wird als Prophet Christi noch an den Chorstühlen von Ulm abgebildet. Ein fabelhafter König von Aegypten heifst Thules (sonst blos Pharao), der Jesum verkündigt. Von Zoroaster [1]) wird berichtet, er habe im Stern Christus und die Jungfrau gesehn; er galt selbst als Mann aus Israel und sogar als Diener der Propheten [2]). Von Hydaspes als Weisfager Christi berichtet schon Justin. Ueber Flegetanis wird von Wolfram v. Eschenbach (im Parzival, II. Buch. 9. 453) gedichtet, er stamme von Salomon her aus älterem Israelsgeschlecht und hätte den Gral (d. i. Christus) verkündigt. Merkwürdig ist die Legende von Kaiser Trajan, die auch Dante gefiel, weil er ein römischer Kaiser war, damit doch wenigstens Einer im Paradiese sei mit David und König Hiskias.

---

[1]) Vgl. das arabische Evangelium Infantiae bei Thilo. Cod. Apocryph. p. 141.

[2]) Vgl. Hyde de religione Persarum. p. 314. 15.

Das Gebet Gregor des Grofsen brachte ihm den Eingang in die Seligkeit sogar über Aeneas und Cäsar, die es doch auch in der Vorhölle gut hatten.

Wenn D'Argens als ein Gegner der katholischen Kirche in Uebereinstimmung mit dem römisch-katholischen Lasaulx sagt: „Ich mnfs anerkennen, dafs die ersten Kirchenväter ebenso zuverlässig von der Seligkeit der alten tugendhaften Heiden reden, als die Gottesgelehrten und Väter der letzten Jahrhunderte“ — so sind sie beide weder genau noch kritisch. Was geschah — erfolgte regelmäfsig aus apologetischen Momenten der Zeit. Als Justin sich in seiner Vertheidigung der Christen an die Antonine wandte, um die Christen dafür zu entschuldigen, dafs sie an die heidnischen Götter nicht glaubten, berief er sich auf die Philosophen der Griechen und zumal Sokrates, welche ja anch „gottlos“ gewesen wären, und nannte ihre Philosophie in diesem Sinne einen Logos. Aber dieses apologetische Mittel des Justin haben andere Kirchenväter auf das schärfste verworfen. Octavins erwiedert in seinem Gespräch: „Der attische Schwätzer Sokrates möge zusehen .... prahlerisch durch das Zeugnifs eines betrügerischen Dämons (den Lasaulx „göttlich“ nennt) .... wir sprechen nicht Grofses, wir leben es.“ Lactantius ist noch heftiger: „Man sagt, ruft er aus, er habe jene Staatsreligionen zerstören wollen .... aber er schwor ja bei Hund und Gans; über den schwatzhaften, thörichten, verruchten und verlorenen Menschen, wenn er über die Religion hat spotten wollen, — wie irrsinnig, wenn er im Ernste thut, dafs er ein schmutziges Thier für Gott hielt.“ Theophilus macht denselben Schlnfs, dafs es gar nichts besonderes sei, wenn er die Götter gelengnet habe und ihm gar nichts nütze, dafs er beim Hunde, der Gans und der Platane schwöre.“ — Ein anderer apologetischer Grund war's, aus welchem Chrysostomus den Ruhm des Sokrates hervorhebt, weil er damit die Lehre vom Mönchsleben stärken will. Wie diese — habe auch Sokrates trotz dürftiger Lebensweise Ehre bei Königen genossen. Augustin selbst erwähnt nur der Schüler des Sokrates, welche wie die Evangelisten, die alleinigen Zeugen seines Lebens sind.

Au diese apologetischen Bemerkungen der alten Väter

hätte sich die römische Lehre von der Seligkeit der Heiden nicht anschliefsen können, wenn nicht ein anderes Moment der Klugheit dazu getreten wäre. Die römische Kirche glaubte für die politische Regierung der heidnischen Völker mit dem Grundsatz Pauli nicht auskommen zu können.

Es schien nothwendig, dafs die Heiden, die Christen geworden sind, einen Drang hatten, Gutes zu thun; man brauchte eine Hoffnung in ihnen für Opfer, die sie brachten. für kirchliche Tugend, die sie übten. Man wies ihnen die Belohnung, die sie dafür empfingen. Der Mariendienst ist gewissermafsen das Mysterium, das aus den guten Werken hervorging. Freilich ward hierdurch die Erbsünde abgeschwächt; dadurch aber erinnerte man an die guten Werke der Heiden und das alte Testament trat zurück. Man nahm den Patriarchen den Nimbus, da auch die heidnischen Philosophen keinen erhielten. Denn das alte Testament offenbart die Sünde an allen seinen Zeugen — und Paulus trat zurück. weil er die Liebe und Gnade Gottes in Christo allein als Quell der Seligkeit hinstellt. Die feine halb pelagianische Lehre von den guten Werken und der Seligkeit der Heiden hängt mit dem gesammten Organismus der regierenden römischen Kirche zusammen. Ihr Grundzug ist eine pädagogische Politik. Es ist nicht mehr ihr Werk, die prophetische Lehre der Apostel an die einzelne Person zu bringen. sondern vielmehr die staatliche Erziehung des Volkes unter den Papst zu vollbringen. Alle Momente des Papstkönigthums in der Kirche, die weder aus dem Geist der Propheten noch Apostel stammen, nennt Lasaulx „das Beste“. was die Kirche aus dem Heidenthum entlehnt hat. Gewifs ist sein Buch — das eine Parallele Jesu Christi mit Sokrates enthält, ein lehrreiches Beispiel des kritiklosen Synkretismus. der von der mittelalterlichen Kirche überhaupt gepflegt ward. Er sagt zwar, „dafs es nicht seine Absicht sein könne, den Menschen Sokrates dem Gottmenschen Christus, die göttliche Stimme in dem Einen dem göttlichen Logos in dem Andern .... gleichstellen zu wollen“, aber er nennt mit demselben Wort, mit „göttlich“ Stimme des Einen nnd Logos des Andern; — zwei Sorten „göttlich“ giebt es doch nicht. Er sagt

ferner, „ich glaube, dafs das Verhältnifs der göttlichen Stimme zu der menschlichen Seele des Sokrates ein formell weniger klares und ein substantiell weniger inniges als jenes des göttlichen Logos zu dem menschlichen Geiste in Christus" war." Also „nur formell weniger klar — und substantiell weniger innig", und doch ist beider Geist göttlich! Wie soll man das logisch fassen! Einige Beispiele mögen zeigen, wohin dieser römisch-heilige Rationalismus führt. Als die Kindlein zu Jesu gebracht werden, um sie zu segnen, spricht er: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht (Matth. 19, 13 und Marc. 10, 3), denn solcher ist das Himmelreich." Damit vergleicht Lasaulx eine Anekdote aus Aelian, wo Sokrates mit seinem Söhnlein spielt — was bekanntlich jeder gute Vater thut — und sagt: „Beide waren Freunde der Kinder und liebten es, selbst mit ihnen zu spielen." — Christus sagt zu dem kranken Weibe, das sein Kleid berührt: „Meine Tochter, dein Glaube hat dich gesund gemacht" (Marc. 5, 34), damit vergleicht Lasaulx, dafs Aristides beim Plato erzählt, er habe die besten Fortschritte gemacht, wenn er mit Sokrates zusammen gewesen sei. — Jesus sagt zum Samariterweibe: „Wenn du erkennetest, wer der ist, der zu dir sagt, gieb mir zu trinken! du bätest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser" (Joh. 4, 10), damit vergleicht Lasaulx einen Besuch bei der Hetäre Theodora, die er mit „gewohnter" Ironie lehrte, am Besten Männer gewinnen. Die Worte, die Alkibiades von Sokrates sagt, er sei wie eine Silenosstatue, aufsen unschön, innen melodisch, — wendet Lasaulx auf die Lehre Christi gegen die Pharisäer an, „die das Auswendige rein halten und innen voll Raubes sind."

Das von Platon geschilderte Symposion (wo die Berauschten zuletzt einschlafen und nur Sokrates, der gute Trinker davongeht) vergleicht Lasaulx mit dem Liebesmahl von Jesu und seinen Jüngern. Beim Gange nach Emmaus sagen die Jünger: „Brannte nicht unser Herz, da er mit uns redete auf dem Wege." Und Alkibiades sagt: „Bei seinen Reden pocht mir das Herz und sie pressen mir Thränen aus." Lasaulx sagt: „Die Aehnlichkeit dieser Stellen ist so auffallend, dafs man fast vermuthen sollte, Lucas und Johannes haben den

Platon gelesen.“ Dieser sündhafte kritiklose Synkretismus hat sich nun arg gerächt. Wie das Heidenthum in Paris die Revolution der Faust gegen die Kirche in Bewegung setzte, so machte der antichristliche Geist von dem Synkretismus der Kirche Gebrauch.

Nicht einmal Woolston in seinem Moderator ging so weit. Er sagt[1]: „Ich kann nicht oft genug sagen, dafs der Logos oder Geist des Gesetzes von Moses und den Propheten der Fels ist, auf welchen allein die Kirche gebaut werden kann und das Vertrauen und die Beziehung auf andere Argumente für die Wahrheit unserer Religion — nur bauen heifst auf einem sandigen Fundament.“ Von welchem Gesichtspunkt immer auch — gegen Stolbergs katholischen Synkretismus erhebt auch Göthe[2]) seine Stimme, indem er es nicht billigt, Platon zum Genossen der „christlichen Offenbarung“ erhoben zu sehen. Es ist für den Synkretismus der Kirche bedeutungsvoll, dafs Jacob Toland im Anhang zu seinem Adeisidaemon die Stellen des Diodor und Strabon behandelt, in welchen sie von Moses handeln[3]). Gewifs sagt Diodor (Bibl. hist. 1. 95): „Ebenso, erzählt man, habe bei den Arimaspen Zathraustes dem guten Dämon seine Gesetzgebung zugeschrieben, ebenso bei den Geten, welche an die Unsterblichkeit der Seele glauben, Zamolxis der überall verehrten Vesta, und bei den Juden Moses dem Gott, welcher Jao genannt wird.“ Ebenso stellte Strabo (lib. 16. cap. 39) die verschiedenen Weisfager der Heiden, Gymnosophisten, Mager, Chaldäer, Horoskopen zusammen und sagt: „Von der Art war auch Moses und seine Nachfolger.“ Von Heiden kann man sich so etwas wohl gefallen lassen, — von christlichen Theologen hätte man mehr Unterscheidungsgabe erwarten sollen. Das vorige Jahrhundert zumal dünkte sich philosophisch, wenn es als Meister der Völker neben einander Confucius, Solon, Moses, Jesus setzte; — die Vergleiche von Sokrates und Christus nahmen überhand. Eberhard, der Prediger in Charlottenburg, schrieb eine Apo-

[1]) The moderator between an Infidel and an Apostate. London, 1729. p. 97.

[2]) Sämmtliche Werke. 26. 332.

[3]) Origines Judaicae. Hagae Comitis. 1709. p. 101 etc.

logie des Sokrates, obschon der Weise von Athen gar nicht angegriffen war; auch war die Schrift mehr Anklage gegen die Kirche. Montaigne hatte sich beklagt, dafs Sokrates häfslich gewesen sei [1]). Ein Landgeistlicher macht die Bemerkung [2]), dafs die letzten Stunden Christi und Sokrates sehr ähnlich seien, aber „die Unruhe und Aengstlichkeit, mit welcher Jesus stirbt, macht mit der Freudigkeit und Ruhe des Sokrates einen jenem nachtheilig scheinenden Contrast.“ Joh. v. Müller schrieb am 28. April 1773: „Jene populäre Weisheit, welche den Chinesen Confutse, Brama den Indern, Zoroaster den Persern, Jesus den Christen, den Griechen Sokrates predigte.“ Freilich war er erst 21 Jahr, als er es schrieb, aber es ist doch gedruckt worden. Kant hatte ähnliche Meinung; einer seiner Schüler war so gütig, „Sokrates, Christus, Solon, Lykurgus, Confucius grofse nützliche reelle Denker zu nennen“ [3]). Als der falsche Rationalismus bei uns in Preufsen im vorigen Jahrhundert toll geworden war, da kommen wie in einer Schrift des Andreas Riem unter den Gesetzgebern „Sokrates, Numa, Zoroaster und Confuz“ Moses und Jesus nicht mehr vor. Der wüthende Hafs der Antisemiten der letzten Tage gegen Moses und David und das Evangelium eingeschlossen — welchen Schopenhauer und Richard Wagner pflegten — und in welchem amerikanische Antisemiten gelobten, keine Kirche mehr zu besuchen, in welcher der Name Jesus Christus vorkommt (die meisten deutschen brauchen es nicht erst zu geloben; sie thun es auch sonst nicht), knüpft sich daran an [4]). Aus dem Synkretismus der Kirche wurde eine Confusion des Unglaubens. Aus der Abschwächung der Erbsünde wurde ein Verleugnen aller Sünde. Der revolutionäre Hafs gegen Priester und Mönche in Frankreich wurde ein literarischer Krieg gegen altes und neues Testament. Die Kritiklosigkeit der römischen Kirche gegen die Legende — ward zum Kritikübermuth gegen

[1]) Essais. tom. 3. p. 395.

[2]) Vgl. Döderlein, Theolog. Bibliothek. III. Band. (1784) p. 542. 43.

[3]) Vgl. Hermann H . . . . y Forts. von Kants Phil. Entwickelung zum Frieden. Germanien, 1797. p. 91.

[4]) Vgl. meine Schrift: „Die Antisemiten und die christliche Kirche.“ Berlin, 1881.

die heilige Schrift. Die evangelische Kirche war der alleinige Apologet gegen diese Synkretismen gewesen. Sie schlug sich tapfer mit den Deisten und Atheisten von England und Holland und Deutschland herum, — aber man kann nicht umhin, Woolston recht zu geben, dafs die Weise der Vertheidigung eine oft unglückliche war — dafs der Hader in der Kirche selbst die Begeisterung abstumpfte und zuletzt überrauscht von den Wogen der neuen Zeiten, viele von den Dienern der Kirche die Waffen streckten und zu den ehemaligen Gegnern übergingen.

Eine scheinbare neue Wissenschaft, die keine war, traf sie mitten in's Herz. Die Neigung, dem Heidenthum wieder die Thore zu öffnen, war lange vorhanden. Der Kampf mit dem Heidenthum ist die Angel, um die sich Welt- und Kirchengeschichte dreht.

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren die friedlichen Kriegszüge des Handels immer gröfser geworden. Man lernte die Chinesen kennen und eine oberflächliche Kenntnifs von ihnen rifs so hin, dafs man meinte, Sitte und Religion dieses Volkes über das Evangelium stellen zu können. Man begann die Religionsschriften der Hindus zu lesen, und ein Engländer Holwell hatte den wissenschaftlichen Spleen, zu sagen, es sei der Endzweck alles seines Lebens, England und die Menschheit zur Religion Brahmas zu bekehren. Die Abgötterei, welche man eine Zeit mit Ormuzd und Zoroaster trieb, war seit Anquetils Publikation und Kleukers Uebersetzung epidemisch. Die Auffassung Lessings von Saladin datirte aus der Schwärmerei, mit der man damals die neuen Publikationen der Araber ansah und die sich in einem Buch über Saladin, das Küster übersetzte, in Fülle offenbarte.

Noch in neuester Zeit hat Rudolf Seydel in seiner Parallele von Jesus und Buddha diesen Weg eingeschlagen. Es ist ein fleifsiges, aber doch nicht in den Grenzen rechter Objektivität geschriebenes Buch, auf das ich hoffentlich zurückkomme. Einem Hindu konnte man die dreiste Zusammenstellung von Buddhismus und Christenthum verzeihen, wie sie in Vorträgen, die er in Leipzig hielt, heraustrat; aber er zumal hätte Grund gehabt — mehr als Andere, die den

Buddhismus nur aus den Schriften kennen — gegen europäisches Lernen und Wissen und Leben dankbar zu sein.

Aber die Anforderungen wahrer Wissenschaft sind ganz andere. Es handelt sich nicht um ein tendenziöses Vergleichen, sondern um ein genaues Eindringen in die Erkeuutnifs der Unterschiede. Kritik heifst Scheidung. Es ist von aufserordentlichem Werth, dafs die Urkunden der Religioneu, zumal der asiatischen Völker, immer mehr und mehr aufgedeckt werden. Das Studium der Symbolik, ihrer Gedanken und Bräuche ist das Interessanteste und Wichtigste überhaupt. Man kann nicht tief genug in ihre Fülle eindringen. Was man an Daten uud Gedankenresultaten an dem einen Volk und Glauben findet, soll verglichen werden mit auderen, um sie gegenseitig zu verstehen und die gemeinschaftliche Wurzel zu erforschen. Es giebt auch unter den gefundeuen Lehren der Völker Gruppen und Klasseu, die einander näher angehören; man mufs aber vergleichen, nicht um zu spielen uud tendeuziöse und factiöse Schlüsse zu erzeugen, soudern um unterscheiden zu leruen uud die verschiedenen Gänge der geistigen Entwickeluug daran zu messen. Ebenso mufs man unterscheiden lernen zwischen den Urgedauken der einzelnen Religioneu. Man kann vieles Aehuliche finden zwischen Bräuchen des alten Testaments uud denen anderer Völker. Man soll sie sogar finden — es gehört zur nothwendigen Forschuug der Bibel selbst — aber eben nicht um sie zu vermischen, sondern um ihr Verhältnifs zu dem Urgedanken des Ganzen wahrzunehmen. Verwirreu ist schlimmer als Irren. Citius emergitur veritas ex errore quam ex confusione. Die Confusion des falschen Synkretismus ist das Gegentheil aller Wissenschaft. Nicht der gleiche Rock, sondern der verschiedene Geist ist zu beobachten. Zu schreiben „Confucius, Moses, Zoroaster“ ist selbst Confusion. Die Blätter an deu Bäumen können sich ähnein — aber der Same ist ein Anderer. Die Lehre von Gott im alten Testament und die Götter der Griechen und Perser sind nicht zu vergleichen. Auch Menschen ziehen beladene Wagen; aber zu schreiben: Ochsen, Menschen, Pferde sind Zugthiere, ist ein Unsinn. Der geistreiche Kirchenvater Tertullian hat dies am besten verstanden.

„Schon höre ich,“ sagte er, „vieles von denen vorbringen, welche die Welt für Götter hält, weil es auch in unseren Bräuchen, in der Geschichte der alten Heiligen Gottes, ja selbst in Christo angetroffen wird. .... Mag es doch so sein, und werde ich nicht weiter in's Alterthum hinein über den Ursprung streiten. .... Mag doch Aeskulapius die Arznei entdeckt haben; ich erinnere auch, das Esaias dem kranken Ezechias eine Medizin verordnet hat. Paulus weifs, dafs dem Magen ein wenig Wein nützlich sei. .... Mehr noch, Christus wird sogar bekleidet. Es hat Paulus einen Mantel“ etc.[1]) Dergleichen Dinge sind keine Gegenstände zum Disput. Nur der Geist entscheidet.

Es handelt sich um den verschiedenen Geist in der Schrift, wie im Avesta oder Confucius. Es sind alle Menschen, aber auf ihre Stellung zu Gott oder zu den Göttern kommt es an. In der That, als Jonas in Ninive war, mag er äufserlich sich kaum unterschieden haben — aber das gleiche Wort hatte einen andern Quell.

Christus und Buddha zu vergleichen nach einzelnen äufserlichen Ceremonien hat keinen hervorragenden Werth; aber im Aehnlichen das Unterscheidende zu finden — und in Beider Wort das charakteristisch Andere zu finden, darauf kommt es an.

Diese Anforderung hat auch der zu erfüllen, der forschen wollte, und wäre er kein Christ und kein Buddhist. Wer die Bibel kennen will, mufs sie von innen heraus erkennen — nicht durch Vorurtheile von aufsen dominiren. Was sie will, dafs sie sei — das zu erkennen ist Wissenschaft und zwar die ganze Wissenschaft. Auf den Geist der heiligen Schrift kommt es an, nicht auf ein Streiten um die Schale. Um die Idee des Psalms handelt es sich — mag die Ueberschrift hebräisch oder griechisch sein. Grade der falsche Synkretismus der römischen Kirche hat zur Confusion der Gedanken geführt — es kann edle Chinesen und schlechte Christen geben, das ist nicht der springende Punkt der Erkenntnifs — und die römische Kritiklosigkeit gegen Akten, Legenden,

[1]) Vgl. mein „Weihnachten“. Berlin, 1860.

Apocryphen — hat zur Kritik der Revolution gegen die h. Schrift gefürt.

IV.

Dante sagt (Inferno 19. 115): „O Constantin, wie vielen Uebels Mutter war etwa nicht deine Bekehrung — sondern jene Schenkung, die von dir nahm der erste reiche Vater," aber die ganze Erzählung von dieser Schenkung ist unecht und etwa im achten Jahrhundert gedichtet.

Derselbe Dante sagt (Paradies 9. 133): „Das Evangelium und die grofsen Lehrer sind verlassen (son derelitti) und man studirt allein die Decretalen, wie man sieht an ihren (abgegriffenen) Rändern." Auch die Decretalen haben ihre Echtheit nicht bewiesen.

Der ganze Bau der römische Kirche ruht mehr auf der Legende wie auf dem Felsen des Evangeliums. Die Tradition ist zu gleicher Höhe mit der Schrift erhoben und hat sie überschwemmt. Um der Tradition willen ist die wahre Kritik des heiligen Geistes, die zwischen der canonischen Schrift und den Apocryphen verloren gegangen. Die Legende der Heiligen wurde dem Volk bekannter als die Apostelgeschichte. Die Tradition, welche meist eine heidnische war, begründete die Einflüsse und Reactionen des Heidenthums selbst. Römische Kirchengeschichte von ihrem Beginn, römischer Cultus, römische Kalender, römische Kunst ruhen mit all ihren Gedanken und Bildern auf der symbolischen Legende. Man machte die Allegorie, die tiefsinnige Sage, das schöne Bild zu einer wahren Geschichte. Was das Volk that, wenn es etwa in Rom die alten Bildwerke der Götter und Helden in biblische Figuren verwandelte, aus Minerva eine Judith und aus Apollo ein David ward, das hat die römische Kirche mit weltgeschichtlicher gouvernementaler Idee auf ihrem grofsen Gebiete ausgeführt. Auf Legende und Apocryph begründete sich ihr grofses Haus. Petrus ist nur ein Name; aber sichere geschichtliche Wahrheit liegt nur zersprengt zum Grunde. Lasaulx hatte Recht gehabt, wenn er gesagt hätte, die römische Kirche hatte „das Meiste" aus dem Heidenthum

genommen, statt zu sagen „das Beste“. Er selbst hat die Manier davon fortgesetzt. Bei der Parallele mit Sokrates vergleicht er die Erzählung des Sokrates mit einem arabischen Mährchen von Christo, wie dieser sagt: Blinde und Taube habe er heilen können, nur mit den Dummen sei es ihm nicht gelungen. Allerdings ein arabischer nicht übler Witz — nur unwahr und nicht evangelisch; aber es geschah, was geschehen mufste. Als die römische Kirche die Legende zur Geschichte gestempelt zu haben glaubte, kam die Revolution und machte die Geschichte zur Legende. Nachdem in kritikloser Weise Apocryphen und Heiligenacten wie prophetische und apostolische Schriften behandelt wurden, ging die antichristliche und humanistische Methode dahin, die heilige Schrift zum Legendenbuch herunterzudrücken. Als man die apocryphischen Schriften echt machte, erklärten die Humanisten die Schrift für unecht. Die sogenannte wissenschaftliche Kritik des alten und neuen Testaments ist das Spiegelbild des römischen Verfahrens. Jene schuf Geist in Buchstaben um; die Kritik sieht vor allem Buchstaben. Jene baute ein prächtig Haus mit sandigem Grund, mit goldenem Dach und dem Kitte der Erfindung — diese meint wie ein Chemiker das feste Haus in seine Theile auflösen zu können. Wie man die Steine des Tempels von Baalbeck durch Messer, die man in die Fngen bohrt, kaum lösen kann — so machte es die Kritik an dem Buch der Wahrheit. Der Aberglanbe wurde ein Concurrent des Unglaubens. Dort wurde der Mensch unfehlbar, hier corrigirte man Gott. Der Prophet hat den merkwürdigen Satz: „Nicht was an sich rein ist, macht Alles rein; aber was an sich unrein ist, macht Alles unrein.“ Das konnte man auf die Gegensätze von Rom und Revolution anwenden.

Der frivole Weise Voltaire macht alles unrein. Er ist grade so unkritisch wie Lasaulx. Eine späte Legende von Moses — behandelt er wie die biblische Geschichte. Ein Mann, der sonst Voltaire richtig schätzte, obschon er selbst ihm in seinen Theorien glich, schrieb „die ganze heil. Schrift sei verhunzet und verfälscht; es sind darin meist Gedichte vom zigeunerischen Volk der Juden, welche die Christen als

Stiefbrüder nachäffen.“ Vor längeren Jahren kam ein Mann zu mir, der nicht ein Wort hebräisch verstand und durchaus behauptete, es stände in der Schrift, dafs Isaak nicht der Sohn Abrahams war. Er wufste nicht einmal, dafs dieselbe Thorheit von Lessing schon einem Araber in den Mund gelegt war. Derselbe hat denn ein nicht kleines Buch geschrieben: Das alte Testament und der „von Schiloh“ (Berlin, 1872), in welchem unter Andern (p. 139) folgendes gesagt wird: „In solcher Gemüthsverfassung kommt Abraham das Wort Jahve's in einem Gesicht sehr gelegen, nämlich das Wort im Gesicht eines Wahrsagers .... der zugleich Jahve, d. h. Bundespfaffe ist.“ „Abram glaubt natürlich an die Prophezeiungen des Herrn Wahrsagers und wie der ihm das „als Frömmigkeit“ anrechnet, kann man noch heute bei den Zigeunern erfahren.“ Das Buch ist natürlich heute schon Makulatur und an sich der Erwähnung nicht werth, — aber die Unkritik, Unkenntnifs und Rohheit, die sich offenbart, steht nicht allein. Sie ist verbreiteter, als man denken mag. Nicht selten tritt sie uns aus dem Munde von sogenannten Christen wie Juden entgegen, von Antisemiten und sogenannten Freidenkern, die nur zuweilen ganz frei von Gedanken sind. Man wird sich kaum wundern, wie unwissende Antisemiten — älterer und neuerer Zeit — das alte und neue Testament behandeln, wenn in der „Deutschen Wacht“ das erstere „die abscheulichste Verbrecherlegende“, David „ein König der Schufte“ genannt wird, — wenn ein jüdischer Schriftsteller wie A. Bernstein, in einem seltsamen Buche[1]) sagt, die Sage vom Grabe Rahels sei überhaupt nur in die Schrift gekommen, damit der Ephraimite Jerobeam eine Handhabe gewinne, die Benjaminiten auf seine Seite gegen Rehabeam zu bringen, oder wenn Goldzieher[2]) sagt, „man darf nicht vergessen, dafs der Mythos, wenn er von Josef sagt, er sei Sohn der Rachel, sich gar nicht darum kümmert, wer der Vater sei.“

Man darf mit Bestimmtheit sagen, dafs dieselbe Rabies

[1]) Ursprung von Abraham, Isaak und Jakob. Berlin, 1871.

[2]) Dr. Ignaz Goldzieher: „Der Mythus bei den Hebräern.“ Leipzig, 1876. p. 201.

in die literarische Revolution gekommen ist, wie in die Sansculotten von 1792. Aber die gesammte wissenschaftliche Kritik der Schrift bedarf einer Revision nicht um des Glaubens, sondern um der Wissenschaft willen. Es handelt sich um eine Kritik der heiligen Schrift von innen heraus, nicht von aufsen hinein. Der Geist des Buches entscheidet auch über die Sprache des Buches. Aus dem Geist desfelben hat man Urtheile über Sprach- und Sachvergleichung zu fällen. Die freie und furchtlose Forschung wird dadurch nicht in frivole und willkürliche Pfade gerathen — wenn der Zweck und Plan der Schrift zuerst im Auge behalten wird. Die moderne Kritik geht zumeist wie ein Richter einher, der den Angeklagten schon wie einen Schuldigen ansieht. Quisque praesumitur malus.

Je mehr man in der römischen Welt alles Unechte wahr machte — desto mehr geht die moderne Kritik von Fälschung, Unechtheit, Täuschung der Schrift aus. Als wenn der Mittelpunkt der Wissenschaft darin läge, mit grofsem Nachdruck zu bezeugen, dafs der 90. Psalm nicht von Moses sei — dafs so und so viele Psalmen nicht davidisch seien. Es scheint mehr darauf anzukommen, was am Sacharia nicht von ihm sei, als wie den köstlichen Inhalt zu verstehen. Man kommt mit halben und begeisterungslosen Herzen an die Reden grofser und in heiliger Ekstase redenden Männer — als wenn man sich befriedigen liefse, wenn etwa Gottsched den Homer oder Parzival auslegte. Freilich, wenn man Herz und Leben daran setzt, den Geist der Schrift als eines Tempels der Wahrheit, in welchem viele prophetische Stimmen reden, zu erkennen, — dann wird es uns klein vorkommen, darin das Wesen der Theologie und Wissenschaft zu finden, dafs man dem Moses oder dem Assaph einen Psalm abspricht. Ueber Inschriften der Psalmen, über traditionelle Abfasser zu reden, ist gewifs so wichtig, wie wenn für ein köstlich Bild auch der schöne Rahmen geschnitzt wird. Ob Josua in seinen Mufsestunden seine Thaten aufgezeichnet oder ein Anderer sie schrieb — ist für den, der im Geiste der Schrift lebt, nicht so wichtig, als für den, der mit solchen äufserlichen Behauptungen die Pietät vor der Schrift erschüttern will. Luther konnte ein

Reformator sein, weil er, was er reformirte, wirklich in seinem Herzen hatte. Wer die Schrift verstehen will, mufs ein ihr congeniales Herz haben — wie man auch Michel Angelo noch nicht versteht, wenn man auch die verschiedenen Gattungen des Marmor, in dem er arbeitete, zu unterscheiden weifs. Die Männer der heil. Schrift sagt Petrus, haben geschrieben, getrieben vom heil. Geist — aber nicht um als Fälscher und unechte Leute entlarvt zu werden. Kritik heifst Reformation; sie soll von dem Originalbild allen Staub von Vorurtheilen und Mifsurtheilen wegwischen und daran allein festhalten, dafs sie das Schwierige am Aeufsern und Innern des Buches klärt und erklärt – nicht mit dem Verdacht auf mala frans, sondern mit dem Auge der Dankbarkeit und Liebe.

Wissenschaft mufs eine Liebe sein. Sie mufs auf den Staub der Folianten einen glitzernden Schein legen, wie der Sonnenstrahl, der über sie hinfährt. Die Kritik mnfs Liebe sein. Liebe findet die Wahrheit —; in ihren Beobachtnngen giebt es keinen Raub und Verleugnung; sie scheut sich nicht vor dem Buchstabenmord des geistlosen Fanatikers nnd wischt mit Geduld die Flecken Voltairianischer Frivolität ab. Daher poetische Geister — obschon fern von dem Mittelpunkt Christi — tiefer gesehen haben, als Doctoren auf der theologischen Kanzel.

Es ist für viele von diesen beschämend, wenn Pierre Leroux — ein gewifs freier Mann, den Napoleon am 2. Dec. 1851 beim Staatsstreich auf die Proscriptionsliste setzte, folgendes sagt: Moses, dieser grofse Prophet, dieser grofse Gesetzgeber und mehr direkt als alle andere Religion der modernen Zeiten ein Vorgänger von Jesus Christ, Offenbarer vor ihm und Autor dessen, was wir noch wahre Offenbarung und wahre Religion nennen“ [1]).

Ein Beispiel sei hinzugefügt, bevor wir s. d. v. in gröfserem Stile dies darzuthun unternehmen. Von Elohisten und Jehovisten im Beginn des alten Testamentes zu reden, ist eine ganz gewohnte Thatsache geworden. Man redet davon als wäre man dabei gewesen, wie der alte Redakteur

[1]) Del' Humanité. Paris, 1845. tom. 2. p. 3.

der Genesis bald da ein Blättchen nimmt, wo Elohim steht, bald ein anderes mit Jehovah (יהוה) und diese, welche an sich ganz verschiedene Intentionen haben, sorgfältig an einander klebt, woraus dann das heutige erste Buch Moses geworden ist. Gewifs lohnt es sich, die geistigen Quellen der heiligen Schrift aufzusuchen so gut wie die des Nil — und diese wird man finden. Dadurch wird man auch verstehen lernen, was den Schriftsteller der Genesis zu dem manchmal eigenthümlichen Wechsel von Elohim und Jehovah bewegt hat. Dazu gehörte die eigentliche Erkenntnifs des Unterschiedes beider Gottesnamen.

El, Elohim ist der israelitische Gottesname überhaupt. Er ist der Inbegriff alles Göttlichen und zwar im Gegensatz zu Baal, der Gott im Geist, der Himmel und Erde gemacht hat. Es ist in seinem Begriff der Gott aller Menschen ausgedrückt, ob sie ihn nun kennen oder nicht. In dem Gebrauch der Personennamen, die mit „Gott“ verbunden sind, kann man dies am besten erkennen. Der Prophet Hosea sagt: „Ich werde wegschaffen die Baalim aus ihrem Munde, dafs sie nicht mehr bei Namen genannt werden.“ Da wo die phönicischen Eigennamen ein Baal haben, tragen die israelitischen ein El (Chanibaal = Chaniel; Isbaal = Isiel; Asdrubaal = Asriel), Daniel wird von Nebukadnezar ein babylonischer Name beigelegt; also statt Daniel wird er Belsazar genannt.

Mit dem Namen El sind aber nach der Schrift schon Namen verbunden, welche der Bildung des Volkes Israel weit vorausgehen. Drei Urväter, Urenkel Sets und Kains haben diese Composition (מהללאל, מתושאל, מחויאל). Abrahams Sohn heifst Ismael, dessen Nachkomme Adbeel. Der arabische Joctan hat einen Sohn Abimael; Berachiel ist ein Sohn von Bus, der Freund Hiobs, der aus Uz ist. Aramäisch sind Kemuel, Bethuel. Esau hat einen Sohn Reüel und daher haben zwei Edomiten den Namen Magdiel und Mehutabel. Ein König von Aram hiefs Chasael.

Elohim, El war in Israel der objektive Gottesname. Jehovah war der subjektive. Elohim war der Gott aller Menschen, Jehovah der Gott Israels insbesondere. El war

der Geistesgott, von dem alle Menschen empfangen haben — Jehovah, den Israel als seinen Bundesgott erkennt. Die Völker vor Christus kannten El nicht als den Gott, den Schöpfer; Israel kannte ihn als Jehovah.

Um der Allgemeinheit des Namens Elohim wurde im specifischen Bekenntnifs damals der Name Jehovah betont. Vor den Büchern Samuels erscheint fast kein Name mit Jah verbunden; erst in den Zeiten des Kampfes unter dem Einflufs der Propheten war er ein bestimmter Bekenntnifsname. Während also Elohim der Name des allregierenden Gottes war, so war Jehovah der charakteristische Name, wie ihn die Lehre Israels in seinem Glauben erkannte. Man konnte es treffend damit vergleichen, dafs, wie Gott der Vater aller Menschen, auch von uns als Vater der Juden nnd Buddhisten anerkannt wird — als der Schöpfer Adams — so ist Christus der Inbegriff der göttlichen Lehre der Christenheit. Kinder Gottes sind sie Alle. Jünger Christi sind sie nicht. So können Urmenschen wie 1. Mos. 6, 2 Söhne Elohim genannt werden. Söhne von Jehovah können sie nicht heifsen. Er kommt auch nirgends vor. Israel heifst Psalm 82, 6 Söhne des Höchsten (עליון), Psalm 89, 7 die Söhne des Elim (אלים), Hosea 1, 10 Söhne des lebendigen El (אל חי).

Aus dieser kurzen Betrachtung können wir schon ein Urtheil gewinnen über die ersten Capitel des 1. Buches Mosis. In Capitel 1 wird die Schöpfung der Erde und des Menschen berichtet; deshalb steht überall Elohim. In der That beginnt mit cap. 2 v. 4 der Ausdruck Jehovah Elohim, welcher dann die Geschichte des Sündenfalles beherrscht. Aber diese Geschichte gehört eben zur besonderen Lehre Israels. Mit dieser scheidet sich die biblische Auffassung von der Geschichte der Menschen wie der aller anderen Völker. Daher ist es nicht mehr der blofse Elohim, der alle Menschen geschaffen, sondern der Jehovah Elohim, von dem die Menschen in Sünde abgefallen und deshalb, was den Heiden nur in ferner Ahnung bekannt ist, an der ererbten Sünde leiden. Wie wenig von einer äufserlichen Scheidung dabei die Rede sein kann, ersieht man, dafs in einem Satze (wie 3, 1) Elohim und Jehovah Elohim vorkommt. In der Geschichte von Kain und Abel

kommt Jehovah allein vor. Sehr merkwürdig ist dabei cap. 4, 25. 26. Im 1. Vers heifst es: „**Elohim** gab dem Seth Samen für Abel“, und bei der Geburt von Enos 4, 27 heifst es: „Damals fing man an zu nennen den Namen Jehovah.“ Der das Geschlecht des Seth fortzusetzen gab, des Sohnes Adam, war der Gott aller Menschen als Elohim, der Adam schuf. Unter seinem Sohn beginnt die Erkenntnifs des Jehovah, dessen Begriff also deutlich schon hier von dem des Elohim getrennt wird. Was man als blos redaktionelle Composition ansah, ist in der That eine tiefe theologische Idee, die zumeist erkennbar ist. Die Geschichte der Vorgänger Noahs beginnt wieder mit dem Elohim, der den Menschen schuf. Chanoch (Henoch) wandelt mit **dem** Elohim — aber Lemech sagt: „Der wird uns trösten von unsern Werken und Arbeiten unserer Hände von der Erde, die Jehovah verflucht hat. Denn Jehovah war der Gott, vor dem der Sündenfall geschah. Der den Sündenfall strafte, ist auch der Jehovah, der die Sintfluth hervorbringt. Die Lehre von der Sünde und ihrer Strafe ist die besondere des Jehovah Elohim. Man wird durchgängig in der Genesis die feine theologische Unterscheidung finden, wo Elohim und Jehovah gebraucht wird. Es ist eine genaue theologische Idee, aus welcher das Buch Mosis geschrieben ist. Es zerfällt nicht in Stückchen, die mit Scheere und Kleister zusammengefügt sind. Es ist das Totalwerk einer theologischen Anschauung, welche in die Historien der Väter niedergelegt ist. Das ist Kritik, die diese durch das Buch wieder leuchtend erkennt.

Ich halte es deshalb allerdings für bedeutungsvoll, die Unterschiede der beiden Namen auch in der Uebersetzung hervortreten zu lassen und ist die Weise, in der die Lutherbibel dabei mit Gott und Herr abwechselt, allerdings die richtige.

In neuerer Zeit haben die Kritiken von Wellhausen eine gewisse Epoche gemacht. Wir kommen hoffentlich im 3. Heft darauf zurück. Er geht von Grundsätzen aus, die dem Geiste der Schrift ganz entgegen sind. Es geht ihm wie manchen Auslegern alter Kunstwerke. In Königslutter, wo Kaiser Lothar begraben ist, sieht man in der Klosterwand das Bild

eines Mannes mit dem Buche in der Hand, neben ihm ein Knabe, der blind ist. Das Volk erklärte es als einen neidischen Meister, der dem Lehrling die Augen geblendet hat. Die wahre Deutung davon ist der heilige Lehrer des Blinden, der spricht: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Ueber messianische Stellen des alten Testaments.

Im Jahre 1882 erschien die kleine Schrift von Riehm: „Zur Revision der Lutherbibel. Ueber die messianischen Stellen des alten Testaments —; in derselben findet sich p. 5 folgender Satz: „Ich meine die Behandlung derjenigen Stellen, in welchen Luther seiner Ueberzeugung, daſs sie Weisſagungen auf Christum enthalten, in der Uebersetzung Ausdruck gegeben hat, während unsere heutige Exegese solche Weisſagungen entweder überhaupt nicht mehr oder nur in vermittelter Weise darin finden kann und im günstigsten Fall Luthers Meinung nur noch innerhalb der die exegetische Tradition nach Möglichkeit festhaltenden Richtung Vertretung findet."

Ich weiſs nicht genau, ob dies Riehms persönliche Meinung ist oder ob er blos referirt; wie dem auch sei — sie erscheint mir nicht wenig auffallend. Wenn die heutige Exegese keine Weisſagung auf Christum mehr anerkennen sollte, so wäre das eben nur ein Beweis, daſs sie aus falschen „wissenschaftlichen" Principien die wirkliche Wissenschaft aufgegeben hat. Das, was wir Weisſagungen nennen, aus dem alten Testamente herauszunehmen, ist wie ein Attentat auf ein altes groſses Volksleben. Aber so wenig es wissenschaftlich sein würde, wenn ein Anatom gedächte, den Nerv der Hoffnung aus dem Menschen loszulösen, so wenig ist es möglich, aus der Geschichte des alten Israel seine messianische Hoffnung, aus der Schrift die messianische Weisſagung zu eliminiren. „Wenn Hoffnung nicht wär', dann lebt' ich nicht

mehr“, sagt das alte Sprichwort. Israel lebte nur um des Messias willen. Seine weltgeschichtliche Bedeutung, seine Kraft und sein Fall wurzeln in der Hoffnung auf den Messias. Christus ist der offenbare Beweis; — er und seine Lehre wird von der Weisfagung getragen, wie die Victoria Regia von den Wellen, auf denen sie schwimmt. Eine moderne Exegese, welche die messianischen Weisfagungen nicht mehr anerkennt, wischt nicht blos den Namen Christi hinweg, sondern läfst auch eine Fülle von Sehnsucht, Innigkeit, Leiden und Freuden aus der Geschichte streichen, die mehr werth ist als alle Grammatik und sogenannte neue Exegese. Die wahre Exegese erklärt nicht Wörter, sondern das Wort — nicht den Kasten der Bundeslade, sondern den Geist, der darinnen ist. Es wäre das ein Raub an der Geschichte, nicht blos an dem Tempel auf Moria. Die messianischen Weisfagungen haben eine geschichtliche Bedeutung im gröfsten Stil des Wortes, nicht blos eine theologische. Sie sind nicht blos Sehnsucht, Liebe, Klage — sondern eine historische Ueberzeugung.

Als der Apostel Paulus nach Athen kam, sprach er zu ihnen auf dem Areopag, dafs er einen Altar bei ihnen gefunden hätte mit der Inschrift „dem unbekannten Gotte“. „Den ihr nicht kennend verehret, den verkündige ich euch.“ Tieferes ist dem Heidenthum nicht gesagt worden. Er deutet ihnen den Altar als das Symbol des unbefriedigten Verlangens — trotz aller ihrer Götter. Der Polytheismus ist immer ein Widerspruch gegen den Pantheismus der Natur — aber mit diesem Widerspruch allein findet er keine Erfüllung. Die Zahl der Götter im griechisch-römischen Cultus wurde immer gröfser — aber alle die Vereinzelungen stillten die Lücke nicht. Es war ein Verlangen nach Vollendung, nach dem Ganzen. Die Griechen hatten keine Hoffnung. Elpis war nie eine Göttin —; was als Elpis am Rande des Fasses der Pandora nach der alten Dichtung hängen blieb, sah man wie „Täuschung“ an, die den Menschen selbst betrügt. Sie hatten keine Weisfagung; das Orakel drückte ein dämonisches Verlangen natürlicher und ängstlicher Neugier aus; und doch hatten sie in ihrer Volksseele ein Verlangen nach der Ferne und dem Ganzen, wie es Paulus an ihnen deutet — und bei Völkern,

die am Meere wohnen, sich noch deutlicher ausprägt — aber dies Verlangen war unklar und verlor sich in der Materie, wie die Blätter des Baumes an der Erde verwelken, aus der ihr Baum gewachsen war. Solches Verlangen drückte sich im Wandern des Herodot, im Suchen nach anderer Völker Lehre in Pythagoras aus; Alexander der Grofse war der Eroberer, der nicht blos zu nehmen auszog wie Nebukadnezar, sondern Ideen mitbrachte und den griechischen Bacchosgeist auszugiefsen gedachte auf die asiatische Welt. Aber der Wanderer kehrte müde zurück wie die Lerche, die in den Himmel zu fliegen meint. Das Schwert zerbrach. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch. Ohne Gott giebt es keine Hoffnung (hope). Dies Wort unserer Sprache erscheint erst in der christlichen Zeit. Es ist gewifs im Zusammenhang mit up, auf. Es ist ein „Sich-erheben“ ausgedrückt, ein „Sich-aufwärts-schwingen“. Hoffnung ist ein Suchen nach der Höh'.

Die wahre Kritik findet den Unterschied zwischen Israel und den andern Völkern in dem Gott, den es bekennt, den Gott, den Schöpfer, den Gott im Geist, den Gott der Ewigkeit, der den Menschen geschaffen hat. In dem ersten Gebot: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter haben neben mir — du sollst dir kein Gleichnifs machen — giebt die Schrift diesen Unterschied selber an. Das Bild der anderen Götter kann nur ein einzelnes ausdrücken, nur ein Fragment der Natur, nur eine nationale oder individuelle Idee. Es ist ein schönes Wort, das bei Philostratus vorkommt [1]) (Leben des Apollonius 6. 19): „Thespesion fragt: Sind denn die Phidias und Praxiteles in den Himmel aufgestiegen und haben dort die Gestalten der Götter nachgebildet? Was war es denn, das sie darüber belehrte? Eine weise Sache, antwortete Jener, die Phantasie hat es bewirkt, eine Künstlerin, weiser als die Nachahmung. Diese wird nur bilden, was sie sieht; die Phantasie auch was sie nicht sieht.“ Aber sie schafft doch nur aus dem, was sie gesehen hat. Auch der Zeus des Phidias ist nur eine Composition von gesehenen Dingen. Die Menschenkunst ist

[1]) Vgl. meine Schrift: „Die Inschrift des Altares zu Athen“. p. 20.

ebenbildlich dem Schaffen Gottes, aber sie schafft nur aus dem Geschaffenen. Der Gott der h. Schrift ist der Schöpfer von Raum und Zeit. Die Himmel aller Himmel können ihn nicht fassen. Als solchen Gott hat ihn auch das nationale Auge in Israel gesehen. Die Schrift beginnt nicht mit Abraham, sondern mit Adam; alle Menschen sind von ihm geschaffen. Alle sollen ihm gehorchen. Er ist kein Nationalgott, sondern der Menschen Gott, aber er ist in Israel nur erkannt und bekannt. Je mehr ihn Israel als solchen erkennt, der Himmel und Erde schuf, desto gröfser wird die Weisfagung von ihm. Als Volk Gottes wird es ein messianisches Volk — als Buch von Gott wird die Schrift ein messianisches Buch. Jeder Psalm, jede Predigt von Gott mufs messianisch werden. Es kann Zeiten geben, in welchen das Volk in mattem Geist sich und seine Bedeutung verliert, wie die materiellen Menschen weder Erinnerung noch Hoffnung pflegen. Epikuräer sind keine Propheten — aber in Israel fehlten solche niemals, auch nicht in der dunkelsten Zeit. Elisa's Heilung des Naemann ist wie eine messianische Rede. Wer an den Gott aller Völker glaubt, mufs den Messias verkünden. Es kann das eine Volk den Gott aller Menschen nicht einschliefsen — wie das Kind in der Sage nicht blos seine eigene Sonne haben kann.

Die argivische Juno kann den syrischen Adonis nicht weisfagen lassen — aber Moses kann weisfagen den Propheten, der nach ihm kommt, den Propheten des Erdballs, dem Alle gehorchen müssen. Die Weisfagung des Messias im Volk und Buch Israel ist eine logische, eine wissenschaftliche Nothwendigkeit. Eine Exegese, welche sie nicht anerkennt, anatomirt einen todten Körper und versteht kein lebendiges Volk. Grade der Contrast zwischen dem einzelnen Volk und dem grofsen Gott mufste jedes Herz in Israel erfüllen, das diesen Gott bekennt. Die historischen Bilder von Moses und David mufsten zu Ahnungen führen, welche einen Geisteskönig der Welt, einen Erfüller des Gesetzes erkennen. Allerdings ist es für einen modernen Menschen nicht leicht, sich in die Glaubenskraft des alten Propheten und des alten Volkes überhaupt zu versetzen. Das Glauben war ein Leben. Es war kein gebrochenes, halbes, von falscher

Philosophie angekränkeltes Leben. Man sah, hörte, wufste Gott als den lebendigen und wahrhaftigen. Diese Glaubenskraft gab nicht blos den eisernen Charakter, sondern auch die volle Gewifsheit. Die kleinen, armen und politisch unhaltbaren Zustände, unter denen sich Israel alle Zeit befand, im Verhältnifs zu Babel und Ninive, hinderten nicht, sondern läuterten den Blick. Dieser Glaube machte das Auge frei von dem Blendwerk der Tyrannengröfse; die messianischen Weisfagungen sahen aus dem Glauben in den Geist. Der Kirchenvater hat Recht wenn er sagt, dafs alle Gläubigen Propheten seien; sie mufsten weisfagen, wie der wahre Dichter dichten mufs. Ihr Auge sah, unbeirrt von allem Zeitlichen, wie grofs es auch schien, in die Wahrheit des absoluten Geistes; was die Menschen, die getrennten und zerrissenen verbinden konnte, war sicher nicht das Schwert, sondern die Liebe — nicht der Tyrann, sondern der Freund; so gewifs es ein Israel gab, so gewifs lebte in diesem wie in der Propheten Geist eine Hoffnung auf das reine Kind, in welchem die Menschen eins und mit Gott verbunden werden. Die Theologie des alten Testaments ist eine messianische. Das ganze Buch ist eine Christologie und mufs es sein, weil es nicht einen von Israel umschlungenen, sondern nur in Israel bekannten Gott Himmels und der Erde lehrt. Allerdings klebt der modernen Wissenschaft an, dafs sie nicht congenial sich den Geist der alten Völker denken kann; sie läfst sich eher einreden, was der böse Mund der Feinde sagt, als dafs sie in den Geist der Schrift selbst sich versenkt, obschon sogar die äufserliche Exegese und Kenntnifs der Grammatik und des Lexikon sich nur aus dem Geiste des Buches läutern läfst. Sie steht mehr auf dem Standpunkt des Königs Ahas wie auf dem des Jesaias.

Jesaias cap. 2 heifst es: „Es wird sein am Ende der Tage, da wird aufgebaut sein (נכון nicht sowohl „fest“ sein — wie in der Probebibel —, sondern er wird, was jetzt noch nicht der Fall ist, aufgerichtet werden) der Berg des Herren auf dem Gipfel der Berge; er überragt alle Höhen und es strömen zu ihm (nicht wie in der Probebibel „dazulaufen“) alle Völker. Und wandern werden viele Völker und sprechen:

Lasset uns gehen und hinaufziehn zu dem Berge Gottes, zu dem Hause des Gottes Jakobs, dafs er uns belehre von seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden — denn von Zion geht aus die Lehre und das Wort Gottes von Jerusalem. Und er wird richten unter den Völkern und das Urtheil geben (nicht blos strafen) vielen Nationen und sie werden stumpf machen ihre Schwerter zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmessern; kein Volk wird gegen das andere ein Schwert führen und sie werden nicht ferner den Krieg lernen.“ Das ist eine echt messianische Weisfagung in dunkler Zeit, wo von grofsen Völkern ringsum Gefahren drohten. Freilich, weisfagt er jetzt, drängen sie uns mit Waffen — aber am Ende der Tage werden sie drängen nach dem Wort. Jetzt sind wir klein und gering, aber dann wird ausgehen das Wort Gottes von Jerusalem als der sittliche Mafsstab aller Völker und kein Schwert wird mehr geführt werden, sondern daran werden sie erkannt werden, dafs aller Nationenhafs aufhören wird und sie werden Liebe haben unter einander.

Eine messianische Weisfagung ist Jesaias 7, 14—16. „Und er sprach: Höret doch ihr, das Haus David, ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden; wollt ihr auch Gott müde machen? (nicht wie in der Probebibel „beleidigen“.) Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebärt einen Sohn und nennt ihn Immanuel. Butter und Honig wird er essen, da er wissen wird zu verschmähen das Böse und das Gute zu wählen. Denn ehe noch der Knabe das Böse verschmäht und das Gute wählt — wird das Land verlassen sein.“

Der Satz ist verhüllt wie jede Weisfagung. Aber die Dunkelheit wird grade sein Licht. Man sieht, dafs er nicht in fleischlich-chronologischer Art, sondern weisfagend geistlich gefafst sein mufs.

Die Disputation zwischen Ahas und Jesaias ist ganz verständlich. Ahas ist der Vertreter des Zweifels, ob der von dem Propheten gepredigte Glaube eine reale Macht ist. Ahas zweifelt an der Idee eines Gottesstaats. Wie könnte sonst Israel so klein und ohnmächtig sein den Weltstaaten gegenüber, die heidnisch sind. Ahas versteht das Reich Gottes

rein politisch. Jesaias rein geistlich. Ahas sagt: Wo ist dein Gott, wenn die Politik des Reiches Davids sich fürchten mufs vor der Uebermacht der Könige rings umher. Damals waren die Staaten Aegyptens und von Assur die gewaltigen. Die Aegypter waren aus ihrer Abgeschlossenheit herausgetreten. Assur-Babel wälzte sich immer mehr gegen das mittelländische Meer. Es sind das die beiden Könige (die Fliege vom Strom und die Biene von Assur, v. 18), vor denen dem Ahas graut. Sie sind das zeitliche Bild der Weltmacht gegen den Gottesstaat. Jesaias erwiedert dem Ahas, dafs die von ihm behauptete Identität seines fleischlichen Erbreiches mit dem Gottesstaat ein Irrthum sei; nicht blos darum, weil er ein Sohn Davids sei, habe Ahas einen Grund sicherer Verheifsung. Nicht der fleischliche Zusammenhang mit David. sondern der geistliche wird entscheidend werden für den Sieg der Gotteswahrheit über die Macht dieser Welt. Nicht Davids Schwert, sondern Davids Weisfagung wird Erfolg haben. Nicht der Königsmantel, den Ahas auch tragen kann, sondern Reinheit und Unschuld, welche Ahas nicht versteht. werden gewinnen. Die gotteskindliche, nicht die ahaskindliche Natur wird den Sieg davon tragen. Also erst wenn das Kind der Reinheit (d. i. das Kind der עלמה) geboren ist, wird die heidnische Weltmacht fallen. Nicht durch das blutige Schwert, sondern durch das Kind, das noch in völliger Unschuld lebt, werden die Könige mit ihrer Macht verschwinden.

Der Prophet bekämpft an Ahas die Meinung, als ob an seinem Bestand im Reiche Israel die Wahrheit des Wortes Gottes selbst geheftet sei, und mit ihm bestehe und untergehe. Du kannst, sagt er, Grauen haben vor den Weltmächten; aber vor dem Erscheinen des Kindes vergehen sie. Die Schrecken der Mächte dieser Welt werden nicht wieder durch solche fallen —; nur das Gotteskind wird gewinnen. und dann wird Friede sein.

Das Essen des Honig und Butter (oder Milch) ist die kindliche sanfte Speise. Blut und Fleisch essen die Kriegsleute. Die völlige Unschuld wird am Kind gezeichnet und die Reinheit an seiner Mutter. Darin besteht ja das Zeichen (אות), das gegeben

wird. Ein blos natürliches, alltägliches ist kein „Zeichen“. Die Natur des Kindes ist das Gegentheil von der des Ahas. Was an ihm das „Zeichen“ ist, mufs es auch an seiner Mutter sein. Der geistliche Sinn allein zwingt schon, dafs עלמה Alma eine Jungfrau bedeutet. Denn dafs eine Ehefrau ein Kind hat, kann doch als kein Zeichen betrachtet werden. In der Geburt von einer Alma liegt der Contrast zu Ahas' Geschlecht. Die Jungfrauengeburt hebt die fleischliche Tradition auf. In ihr stellt sich das Neue dar, mit dem Israel und das Menschengeschlecht aus der fleischlichen Gewohnheit der Ursache und Folge gerissen wird.

Nur wenn Jungfrau verstanden wird, erhält die Stelle den grossen Sinn für alle Zeit. Es ist die Geburt einer neuen Zeit. Die Kettenglieder der Geschichte werden, so weit sie in Sünden sich fortsetzen, durchbrochen. Der Messias soll ein Adam der Unschuld sein. Wie der erste aus jungfräulicher Erde ward, so bedeutet am zweiten seine Geburt von der Jungfrau seine Reinheit. Sprachlich noch einmal zu beweisen, dafs alma wirklich Jungfrau bedeutet, ist fast unnöthig. Es hängt so schön mit dem lat. alma = ἁγνή (keusch) zusammen, wie die Dichter von alma virgo, alma tellus zu reden pflegen. Der Geist der Weisfagung verlangt dies; es ist wissenschaftlicher, „die Geburt von der Jungfrau“ im Geist und Symbol des Propheten zu verstehen, als mit trivialster Menschenklugheit die Möglichkeit zu leugnen. Bei allem Gegensatz — den die Juden, die sich Christo widersetzten, offenbarten, haben sie darum griechisch und chaldäisch — bis in den Kampf hinein das Wort Jungfrau (עולמתא, παρθένος) festgehalten.

Was in dieser Weisfagung ausgedrückt ist, geht durch die ganze Schrift. Die äufsere Gewalt wird dem reinen Geist unterliegen. Die Heilung der Gebrechen der zerrissenen Welt wird nicht mit Blut, sondern mit Liebe geschehen. Kein Riese, kein Tyrann, kein Eroberer wird die Menschen verbinden. Das Leiden der Welt besteht in der Sprach- und Völkerverwirrung. Die Menschheit ist in Nationen zerrissen, aber dieser Rifs ist zugleich zwischen Mensch und Gott geschehen. Die Nationalitäten leiden an der eigenen Ver-

götterung. Sie sind nicht blos getrennt, sondern im Hafs und Dünkel gegeneinander. Die Völker haben sich in ihren Gottheiten verkörpert. In Israel wird der Gott aller Völker verkündet; es müssen zu ihm eingehen Alle als seine Kinder; wie verschieden auch, müssen sie Alle eins sein in ihm. In dem, in welchem sie eins sein werden, kann nichts von dem sein, was sie trennt — nicht Gewalt, Ehrgeiz, Glanz, sondern in seiner Unscheinbarkeit mufs die Fülle des Geistes und der Liebe sein, die Alle gewinnt.

So erklärt sich auch die berühmte messianische Stelle (1. Mos. 49, 10) im Segen Jakobs, wo es heifst: „Es wird nicht weichen das Scepter von Juda, bis da kommt Schilo“ (עד כי יבא שילה). Wer ist Schilo? Die Masoreten haben so punktirt, dafs wir Schilo sprechen, aber dazu hat sie offenbar der Ortsname (Schilo, Silo) veranlafst; mit dem kann das genannte שילה nichts zu thun haben, denn der Ort liegt nicht in Juda, und seine Bedeutung hörte grade auf, als es einen König und Scepter in Juda gab.

Luther hat es mit „Held“ übersetzt — und so hat es die Probebibel gelassen — aber es ist doch diese Bedeutung von ihm nur gerathen, weil sonst von Scepter nnd Regiment die Rede ist. Düsterdieck (Revis. der luth. Bibelübersetz. p. 48) vertheidigt die Beibehaltung von „Held“, weil „eine zweifellose Auslegung der hebräischen Textworte bis auf den heutigen Tag von den Schriftforschern noch nicht gefunden ist.“ Dieselbe Meinung hat Riehm (Zur Revis. p. 10. Erstes Buch Mos. p. 121). Allerdings sollen auch hier die Meinungen nicht alle aufgezählt werden, die schon meistens bei Ibn Esra sich finden (Zu 5. Mos. 49, 10. Vgl. Sefat Jether. ed Lippmann. Frankfurt, 1843. n. 58. p. 18). Die Targumim haben es direkt mit dem Messias wiedergegeben. Seltsam genug ist, was sich bei Paul Weidner (Loca Praecip. fidei. Viennae, 1559. p. 136) findet, dafs die Anfangsbuchstaben von יבא שילה ולו den Namen ישו bilden.

Jedenfalls offenbart sich, dafs alle die verschiedenen Meinungen von der Bedeutung „Held“ abweichen. In der That mufs es gewissermafsen das Gegentheil bedeuten.

Es heifst Matth. 2, 23: „Und er kam in die Stadt

Nazareth, damit erfüllt werde das Wort durch die Propheten, „dafs er Nazarener genannt werden solle“. Nazarener (*Ναζωραῖος*) ist er nirgends anders genannt als in der Weisfagung von Jesaias 11, 1: „Ein Spröfsling (נצר) Nezer dringt aus seinen Wurzeln hervor.“ Durchgehend wird der Messias mit einem Spröfsling, einem zarten Zweige verglichen, um seiner geringen Gestalt und scheinbaren Schwäche willen. Nichts kann zarter sein als ein Frühlingszweig — aber wie dieser Holz nnd Stein durchbricht, so gewinnt jener den Frühlingssieg. Es ist das ein so sehr treffendes Lieblingsbild der Propheten. Sie drücken darin das Kommen des geistigen Frühlings aus.

Derselbe Jesaias sagt dicht vorher: „Es keimt ein Reis (חטר = virga) aus dem Stamm Isai.“ Der Grundgedanke ist derselbe. Auf ihn bezieht sich der Apostel Paulus (Röm. 15, 12): „Er wird sein das Reis (Riza) Jesse“, und wenn es Offenbarung 22, 16 heifst: „Ich bin die Wurzel (Reis) David“, nehmlich das Reis von Jesse, so steht auch das Wort Riza. Seitdem die Verehrung der Maria aufkam, schon in den Zeiten des Hieronymus, deutete man das Reis fälschlich auf Maria, entgegen der heiligen Schrift in den Worten des Paulus wie Johannes. Daher kam die Verwandlung von Reis in Ros', und so entstand die „Rose von Jesse“ und kam in das schöne Lied: „Es ist ein' Ros' entsprungen“ (vgl. meinen Sunem 1. 242); aber nicht Maria ist Reis und Rose, sondern Jesus, und ist erst in neuerer Zeit das Lied wieder richtig gestellt worden. Die griechische Kirche hat die richtige Erklärung immer bewahrt.

In demselben Sinne sagt der Prophet Sacharia 2, 8: „Denn siehe, ich lasse kommen meinen Diener Zemach.“ Auch Zemach bedeutet Sprößling. Daher heifst es 6, 12: „Siehe, ein Mann, Zemach ist sein Name und von ihm soll es spriefsen und er wird den Tempel bauen“ etc. „Und Entfernte werden kommen und bauen am Tempel des Herrn, und ihr werdet erkennen, dafs der Herr euch gesandt hat.“ Dies ist die rechte Parallele zu Schilo.

Wie Jakob sagt: „Bis kommen wird (יבוא) Schilo“, so sagt Sacharia im Namen Gottes: „Ich werde kommen

lassen (מביא) den Zemach.“ Schilo bedeutet nichts Anderes als Zemach, nehmlich Sprößling, oder wörtlicher Schößling. Schößling, Reis, Zweig war der theologische Name in der Weissagung, den der Messias trug. Ein Ausdruck deutet den andern.

שלה ist so viel wie שלח. Wahrscheinlich ist Letzteres die eigentliche Lesart und die Masoreten haben wegen des Ortes ein ה statt eines ח gelesen. Der Uebergang von ח und ה ist bekannt, sowohl am Anfang wie am Ende der Worte. שלח aber leitet sich von שלח, senden, mittere, und kommt sowohl in der Bedeutung Wurfgeschoß, mit welchem man einen Pfeil, Lanze sendet, missile, als auch für Stengel, Sproß (vgl. Hoheslied 4, 13) vor. Es bedeutet wohl auch in dem Namen מתושלח gleichsam Menschensproß (Menschensohn).

Es entspricht dabei völlig der deutschen Bildung, wo von Schießen sowohl das tödtliche „Geschoß“, wie der zarte „Schößling“ sich ableitet.

Man könnte das lat. caulis (griech. καυλός) sprachlich vergleichen, wie das deutsche Kiel, was im Mittelalter ebenso gut den Blumenstengel wie den Federkiel bedeutet (caules pennarum). Noch interessanter ist, daß — während die Weissagung von Jakob in Aegypten ausgesprochen wurde — grade im Koptischen ein schloch (σλωχ) als die Bedeutung Stengel (caulis) heraustritt. Vgl. Delacroze Lex. p, 131.

Gewiß entscheidet noch mehr der geistliche Sinn. Der Messias ist immer ein Sprößling genannt. Ein wundervolles Bild. In Zartheit schießt der Zweig empor, aber doch alle Völker werden sich unter ihm sammeln. —

Schön und klar tritt die ganze Bedeutung der Prophetie in den Abschnitten heraus, die uns aus den Weissagungen Haggai's übrig blieben. Nicht mit Unrecht hat die Tradition den Propheten besonders hoch gehalten. Die wenigen Sätze bezeugen eine herrliche Glaubenskraft und Weisheit. Das Volk ist zurückgekehrt nach Jerusalem; es ist wieder im alten Lande seiner heiligen Erinnerungen, nicht frei von der persischen Oberherrschaft — aber der Pascha ist Serubabel, der vom Hause Juda ist. Es wohnt das Volk wieder in Stadt und Dorf, aber es hat noch keinen Tempel. Da stürmt Hag-

gai's weisſagendes Wort an den Serubabel und den Hohenpriester, daſs sie den Tempel bauen sollen — und es gelingt ihm. Er wird vollendet am 24. Tag des 9. Monats, aber, die Kräfte des Volks sind gering; die Zeit zu bauen drängt; es wird kein Haus, wie es zuvor gewesen. Das Ganze macht einen mäſsigen Eindruck. Zweifel und Schmerz hängen daran. Also dies, sprechen die Gegner — dies ist das Haus Gottes, der der Gott aller Völker ist!?

Niemals trat der Contrast der zeitlichen Geringheit mit dem Weltgeist und Schöpfer Himmels und der Erde, den die Propheten lehrten, so hervor — aber niemals vorher läſst sich auch der Glanz und die Kraft prophetischen Glaubens so verstehen. Freilich ruft der Prophet aus, wenn man sich des vorigen Hauses erinnert: das jetzige ist wie nichts in euren Augen! — aber nach dem Umfang des Hauses ist der Geist nicht zu messen; arm, ohne Schmuck sieht es aus — aber soll etwa schimmernder Prunk von Gott zeugen! „mein ist alles Silber und Gold.“ An dieser Armuth wird sich dennoch die Wahrheit offenbaren. Nicht auf die Kleinheit — auf die Reinheit kommt es an. Denkt, wie ihr Knechte waret in Aegypten und dennoch als freies Volk herauszoget. Fürchtet euch nicht. Der Geist Gottes ist unter euch im Glauben. Er ist der Herr über alle Creatur —; wie lange dauert es, so wird sich seine Herrlichkeit offenbaren. Die Herrlichkeit dieses Hauses soll gröſser werden, denn die des ersten gewesen ist. Und zwar — das ist der Sinn — durch den Frieden, den ich geben werde. Der Friede ist das kommende Heil, nicht der Krieg, die Gewalt und Pracht.

Hier hat nun Luther in seltsamer Weise sich geirrt und ist ihm die Probebibel nachgefolgt. v. 15 heiſst es: „So schauet nun, wie es euch gegangen ist von diesem Tage an und zuvor, ehe denn ein Stein auf den andern gelegt ward am Tempel des Herrn“, und v. 18: „So schauet nun darauf von diesem Tage an und zuvor (nehmlich von dem 24. Tage des neunten Monats) bis an den Tag, da der Tempel des Herrn gegründet ist; schauet darauf.“ Aber diese Uebersetzung verdirbt den ganzen Sinn der Weisſagung des Haggai. Es muſs heiſsen: „Von dem Tage an (nicht bis), da der

Tempel des Herrn gegründet ist.“ Ich habe darüber ausführlicher in meinem „Weihnachten“ (p. 99 etc.) gehandelt. Nicht nur sprachlich (denn das למן ist ja nur die Apposition von מן), sondern um des ganzen Zusammenhanges willen. Der Prophet sagt: „Die Herrlichkeit dieses Hauses wird gröfser werden.“ „Von diesem Tage an, sagt er v. 19, will ich Segen geben.“ Vom Bau des Tempels verkündigt er die neue Zeit. Er stimmt dabei ganz mit Sacharia (8, 9). Der Prophet ist darin vor vielen Andern eigenthümlich, dafs er gern ein Datum angiebt und grade den 24. Tag des 9. Monats mehrfach wiederholt. Am 1. Tag des 6. Monats (am Neumondsfeste des 1. Elul) beginnt er zu predigen. Am 24. Elul beginnt der Bau des Hauses. Es war auch am 25. Elul, als Nehemia die Mauer Jerusalems später vollendet hatte (Nehem. 6, 15). Am 21. Tage des siebenten Monats (Tisri, am Laubhüttenfest) weisfagt er wieder. Endlich am 24. Tag des neunten Monats ist Stein auf Stein gelegt, von welchem ein Segen sich zeigen wird.

Die historische Auslegung hat auch den 24. Tag als den Weihetag des Tempels erkannt; aus diesem Grunde hatte Antiochus an diesem Tage den Tempel entweiht und ihn die Makkabäer wieder hergestellt. Makkabäer wie Herodes hielten sich als die Geweisfagten. Herodes wollte durch äufserlichen Prunk den Tempel schöner machen wie den salomonischen — grade wie in äufserlichem Schein der Kirchenbauer Justinian, als er die Hagia Sophia vollendet, ausrief: „Salomo, ich habe dich besiegt!“ Tiefer war es, dafs man auf den 24. Tag des 9. Monats (sowohl in Aegypten als in Syrien, namentlich im römischen Reich) die Geburt Jesu Christi verlegte. Dafs neuere Gelehrte — ich glaube alle — das übersehen haben, hatte seinen Grund nur in der falschen lutherischen Uebersetzung. Alle andern Fabeln vom Mithras und Saturnalien sind Spielereien einer mit heidnischen Bräuchen verquickten Phantasie. Die alte Kirche hat die Weisfagung des Propheten in tiefster Weise verstanden. Im Messias war der künftige Tempelbau des Geistes geschehen. In ihm ist Frieden gegeben. Schon um Weihnachten willen hat die Probebibel die Pflicht, sowohl der Grammatik wie der geistlichen Auslegung wegen, die Worte „von dem Tage an“ wieder herzustellen. Es war

eine wirklich messianische Weisfagung. Der Prophet sieht aus der historischen Erscheinung in den Geist, von dem kleinen Tempel in den Geistestempel, von dem kleinen Anfang in die Friedenszukunft. Die Bedeutung, welche die Stelle in der Völkerwelt gefunden hat, — die Lichter, welche an jenem Tage leuchten, — der Segen, der an ihm gespendet wird, — die Freude, die an ihm geherrscht — sind doch eine wunderbare Erfüllung seines Wortes „von nun will ich segnen“, noch vor der völligen Vollendung.

In demselben wunderbaren Zusammenhang ist auch die andere Stelle: „Und ich werde alle Völker bewegen und dann wird kommen חמדת כל הגוים; und ich werde dies Haus mit Ehre füllen, spricht der Herr Zebaoth.“

Die lutherische Uebersetzung „da soll kommen aller Heiden Trost“ ist besser, als alle in den modernen Auslegungen vorkommenden Künsteleien.

Zumal das in der Probebibel aufgenommene „aller Heiden Köstlichstes“ ist durchaus nicht so köstlich. Die alte Uebersetzung ist in jedem Fall vorzuziehen. Der Prophet, entgegen der furchtsamen Gesinnung der Zeit und ihrer trüben Ansicht über die kleine Gegenwart — weisfagt mit begeistertem Auge: Jetzt ist alles noch klein — aber fürchtet euch nicht. Nicht lange dauert es, geht der kleine Same auf. Nicht blos dieser Tempel wird gröfser werden — alle Heiden werden in Bewegung kommen, nicht um Krieg zu führen, sondern um Frieden zu haben. In allen Heiden schlummert die Hoffnung auf Gott; sie alle sind Kinder ihres Vaters; nicht lange mehr und sie werden die Erfüllung ihrer Sehnsucht finden; denn kommen wird die Sehnsucht, das Seelenverlangen aller Heiden — und das Haus, worin er erscheint, wird voll Ehre sein. Das bedeutet חמדה; es ist das Verlangen — und wird durch Sehnsucht im höheren Sinn, wie das griech. ἵμερος, desiderium am Besten wiedergegeben. Als Luther „mit Trost“ übersetzte — war der Brauch, unter Trost auch Freude, Zuversicht, Ergötzen zu verstehn — noch vorhanden, wie Augentrost für Augenweide (vgl. Sanders. Lex. 3. Band. sub voce). Auffallend ist der Plural באו; die Lesart באה oder באי ist vorzuziehen. Um der historischen Auslegung des Satzes willen

hat die Masora die Lesart vorgezogen, obschon im Geiste des Propheten die Mehrheit stehen kann, weil es die Sehnsucht der Mehrheit bedeutet. Es ist unbegreiflich, wie man grade dies herrliche Wort (sogar bei Köhler) nicht als messianisch verstehen kann. Es giebt keinen erhabneren und wahreren Gedanken, als von der Sehnsucht der Völker nach dem, was die Schrift von Gott und dem Messias verkündigt. Der Vater zieht überall nach dem Sohne. Sie suchten überall den unsichtbaren Gott. Nur unsere materielle Weltanschauung, der Menschen und Völker nichts wie essende Maschinen und rauchende Schornsteine scheinen, fühlt an dem Puls der Völker — wie ihrer Menschen nicht die Sehnsucht nach Frieden.

Es ist eine grofsartige, wenn auch verhängnifsvolle Auslegung, welche die Stelle gefunden hat, dafs von ihr Mohammed seinen Namen hat. Es ist dies so wenig ein Eigenname, wie der von Bar Cochba. Sprenger (Leben Mohammeds. I. p. 158) führt die Tradition des Ibn Abbas an, nach welcher Mohammed sagte: „Mein Name ist derselbe wie in der Tora (im alten Testament), nehmlich Mohammed.“ „Die Juden, heifst es anderswo, hätten in der Tora den Mohammed vorhergesagt gefunden. Sie baten Gott, dafs er ihn sende ..... Als er aber gekommen war, verleugneten sie ihn, weil er nicht israelitischer Abkunft war.“

Es bezeugt nur die Bedeutung, die die Fragmente Haggai's für die Zukunft gehabt haben — dafs auch der arabische Usurpator den Messias-Namen aus seiner Weisfagung entlehnt hat, um die Juden und Christen für sich zu gewinnen. Ibn Mosayyib, welcher um das Jahr 700 starb, sagte: „Die Araber hatten von den Schriftbesitzern und ihren eigenen Wahrsagern gehört, dafs ein Prophet unter ihnen aufstehen und sein Name Mohammed sein würde.“ Es ist eben der Stamm חמד, von welchem חמדת herkommt, was Hieronymus mit desideratus wiedergab, aber an sich mit desiderium übersetzt werden mufs. Die späteren jüdischen Commentatoren gehen schnell bei der Deutung des חמדת vorüber, offenbar um nichts von Muhammed berühren zu müssen[1]).

[1]) Interessant ist in mittelfranzösischen Gedichten der Brauch des

Aber es bezieht sich auch darauf, was Matth. 12, 21 geschrieben steht: „Auf seinen Namen werden die Völker hoffen“ (ἐλπιοῦσι).

Denn es ist keine andere Weisſagung, wenn es v. 24 heiſst: „Sage zu Serubabel, dem Pascha von Jehuda: Ich werde Himmel und Erde bewegen ..... An jenem Tage, spricht der Herr Zebaoth, will ich dich, Serubabel, Sohn Schealtiel, meinen Knecht nehmen, spricht der Herr, und will dich halten wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt.“

Freilich war Serubabel der treue Bekenner, welcher den Tempel bauen lieſs in so trüber Zeit, vom Glauben der Propheten begeistert — aber er kann nicht meinen, daſs Gott ihn an „jenem Tage“, der ein Tag weiter Ferne bedeutet, persönlich als Siegelring wählen könne.

Serubabel erscheint nur als Personification des gesammten Israel, und zwar des auf seinen Gott vertrauenden, tempelbauenden Israel. Auf der Rückkehr Israels aus Babel ruhte ja die ganze Verheiſsung. Es gab keinen Tempel und kein Volk mehr, wenn Serubabel nicht wiederkehrte. In seinem Namen „Babelssohn“ ist dieser Gedanke ausgedrückt. Sacharia bestätigt das, wenn er zu Serubabel spricht: Nicht mit Heer und nicht mit Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr.“ Serubabel ist das Vorbild der geistlichen Tempelvollendung. Wie es bei Sacharia heiſst: „Die Hände Serubabels haben das Haus hergestellt, sie werden es vollenden.“ In diesem Sinne weisſagt Haggai, daſs Gott ihn als Siegelring erwählen werde. Der Ring besiegelt die Vollendung. Der lebendige Serubabel, der vor ihm steht, ist das Abbild des Serubabel der Zukunft. Wie Jener Israel aus der Verbannung heimkehrend, Israel erneut hat, so wird Jener geistlich vollenden, was klein begonnen hat. Der Geweisſagte wird das Siegel sein in Gottes Hand, worauf sich

---

Wortes Mahomet für **favorit**, Liebling. Littré (Etudes et Glanures. p. 265) führt den Vers an:

„Car chascuns a un Mahomet
On dou tout se creance onet.“

Es ist nicht unmöglich, daſs dies aus seiner ursprünglichen Bedeutung kommt; jeder hat einen Liebling, ein Idol, einen Abgott.

4*

Johannes bezieht (6, 27), „dafs Gott der Vater diesen (Jesum) als Siegel verwendet" (τοῦτον ἐσφράγισε ὁ Θεός).

Einiges Andere wäre im Haggai in der Probebibel zu verbessern. 1 v. 5 und 7 heifst es: שימו לבבכם על דרכיכם, das heifst nicht, „schauet, wie es euch geht", sondern (denket nach) richtet euer Herz auf eure Erfahrungen, eure Schicksalswege, wie es euch gegangen ist." v. 8 mufs es heifsen für וארצה בו ואכבד „ich werde Wohlgefallen darin haben und geehrt werden."

In v. 9 ist die Uebersetzung ואתם רצים איש לביתו zu wörtlich übersetzt, wenn es heifst, „und ein jeglicher eilet auf sein Haus", was doch keinen Sinn hat, sondern es heifst: „Mein Haus mufs wüst sein — und ihr, jeder eifert nur für sein Haus.

Im Propheten Sacharia ist cap. 3 eine wunderbare Weisfagung, bei der manches in der Probebibel anders zu nehmen ist. Es heifst da: Denn siehe, der Stein, welchen ich gelegt habe vor Josua; auf dem einen Stein sind sieben Augen (עינים); siehe, ich schneide hinein einen Schnitt, spricht der Herr Zebaoth, und nehme weg die Sünde (עון) des Landes an einem Tag." Die Ausleger haben sich gemüht, „die sieben Augen auf dem Stein" zu erklären, allein es kann an Augen gar nicht gedacht werden; was haben Augen an dem Stein zu thun; warum sollen sie ausgegraben werden und welches ist ihre Verbindung mit der Sünde des Landes. Der Sinn der ganzen Stelle ist, dafs Priester und Tempel in ihrer menschlichen Unreinheit und Schmach nur durch die Gnade Gottes allein versöhnt werden. Der Hohepriester Josua wird vom Satan verklagt. Der Versucher weist auf seine Sünden hin, als ob er kein Mensch wäre. Der Herr weist den Satan zurück. Er läfst ihm die unreinen Kleider ausziehen und giebt ihm reine, und einen neuen, reinen Hut. Wirst du meine Worte bewahren, geht die Stimme an Josua, so werde ich dir Genossen, Jünger. Helfer geben unter denen, die bei dir sind. Du und die

Deinen sollen mir אנשי מופת sein, aber nicht zu übersetzen: „eitel Wunder oder eitel Wahrzeichen“, sondern sie sollen Männer des Vorbilds sein, „denn ich will kommen lassen meinen Knecht Zemach.“

Von Zemach sprachen wir vorhin. Es ist der Name des Messias, der kommen soll — der Geisteszweig, der aufblühen wird. Josua mit den Seinen sollen Vorbilder sein von Zemach mit den Seinen. Sein Tempel das Vorbild des Geistestempels; der alte Bund das Vorbild des neuen; alles im alten ist ein מופת des neuen, der geweisſagt wird. Merkwürdig genug war sogar der Name des Hohenpriesters Josua ein solches מופת, denn sein Name ist griechisch Jesus. Aber das Vorbild ist noch nicht rein. Ein Tempel ist gebaut, aber er ist von menschlichen Händen der Schwachheit errichtet. Sacharia weisſagt demgemäſs: Ich habe einen Stein vor Josna hingelegt. Dieser אבן ist der Tempel, aber, so übersetzte man bisher, auf dem Stein sind „Augen“ (עינים) und die will Gott mit einem Schnitt ausgraben und die Sünde des Landes an einem Tage vergeben. Aber wenn sie ausgegraben werden sollen, müssen es Sünden sein und nicht Augen; es muſs nicht עינים, sondern עונים, nehmlich Sünden gelesen werden; statt eines י ein ו. Ein Stein, ein Tempel ist da, aber auch voll mit Sünden. Die „sieben“ drückt die Fülle aus. Wenn Zemach kommt, werde ich diese Sünden am Stein wie mit dem Bildhauerstichel wegnehmen anf ein Mal und Versöhnung geben auf einen Tag. So weisſagt der Prophet, so erklärt es die Erfüllung.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich des dunkeln aber groſsen Wortes gedenken, das Sach. 1, 15 steht. Die Deutung der ganzen wunderbaren Stelle von den Reitern zwischen den הרסים würde zu weit führen. Sie waren überall umher gewesen und fanden die Lande alle in Ruhe (הארץ ישבת ושקטת). Da rief der eine Engel aus: Wie lange willst du nicht barmherzig sein gegen Jerusalem und die Städte Juda's, denen du nun 70 Jahre grollst (זעמתה). Darauf werden tröstliche Worte zur Antwort gegeben. Das ist nur ein Schein, sagt er, daſs ich den Völkern mehr gnädig bin als Israel. „Ich habe vielmehr groſse Herzenssorge (Eifer קנאה) für Jerusalem und

Zion gehabt — und einen grofsen Groll über die Völker, die so ruhig sitzen (שאננים). Die Probebibel hat nicht gut gethan, hier der alten Version zu folgen, die stolze Heiden hat. Das verkehrt den Sinn. Der Prophet sagt: Ja freilich scheinen die Heiden so ruhig zu wohnen und Jerusalem und Zion müssen leiden — aber ich habe Sorge für Jerusalem und Groll über die Heiden. Denn ich habe selbst zwar über Jerusalem einen Groll gehabt — aber er war nicht grofs — aber sie, die Völker, haben aus eigenem Hafs und Uebermuth das Leiden über Israel vermehrt. Deshalb grolle ich über sie — und Jerusalem wird Erbarmung finden; es wird neu gebaut werden und die Mefsschnur wird über dasfelbe gezogen und wird es sehr grofs sein, ohne Mauern, nur eine feurige Mauer darum sein und die Völker, denen ihr gedient habt, werden Zion zur Beute werden und viele Heiden sollen dazu gethan werden und sie sollen ein Volk sein. Eine schönere weltgeschichtliche Weisfagung über das Gericht der Völker an Israel, wobei sie mehr aus Leidenschaft hinzuthun, als ihnen die Liebe Gottes zugelassen nnd über die Beute, die an den Heiden gemacht wird, kann es nicht geben. —

1. Mos. 4, 11 hat die Probebibel statt Luthers „ich habe den Mann den Herrn“ aufgenommen „ich habe einen Mann durch den Herrn“, wie es Riehm p. 9 befürwortet hat. Diese Auslegung ist zwar aus der modernen christlichen Redeform, kann aber mit der Stimmung, in der Eva das gesagt haben kann, nicht vereint werden. Eva und Adam sind nicht in der religiösen Stimmung einer frommen evangelischen Mutter zu denken. Sie sind trotzig gegen Gott aus dem Garten Eden gegangen. Sie weifs die Folge, in welcher sie das Kind hat. Erstaunen und Stolz liegen in ihrem Ausruf. Das neue Geschöpf in ihren Armen sieht sie wie das ihre an. Es ist die erste Creatur, die aus ihr hervorgegangen ist. Je mehr sie gleichsam von dem Herrn verstofsen scheint, macht auf ihr Herz diese Geburt den Eindruck einer besonderen That ihrer eigenen Person. Nicht mit Gott, grade ohne Gott scheint sie das Kind zu haben und ihr Mutterstolz thut sich kund, als sie spricht: „Ich habe hervorgebracht einen Menschen wie Gott“ (gleich Gott, neben Gott, in welchen Begriffen את erscheint).

Es liegt allerdings nichts messianisches darin, sondern das Menschengefühl spricht sich aus, welches von **seinem** Kinde redet und sich „wie Gott“ fühlt (כאחד ממנו 3. 22).

2. Sam. 7, 19 ist eine dunkle Stelle. Es heifst (David spricht vor Gott): „Und es dünkte dir noch zu wenig in deinen Augen, Herr Gott, und du sprichst auch mit dem Haus deines Dieners von der Zukunft“ וזאת תורת האדם אדני יהוה was Luther übersetzte: „Das ist eine Weise eines Menschen, der Gott der Herr ist.“ Natürlich ist dabei die Anrede an Gott mifsverstanden — aber dafs auch die Uebersetzung der Probebibel, wie sie Riehm empfiehlt: „Und das nach Menschenweise“ keinen rechten Sinn hat, ist leicht einzusehen. Die parallele Stelle in der 1. Chronik. 17, 17, obschon sie selbst einen nicht reinen Text hat, hilft doch zum Verständnifs. Es heifst dort: וראיתני כתור האדם המעלה. Es mufs gelesen werden: והראיתני כתורת האדם למעלה d. i.: „**Und du liefsest mich weiter hinaus sehen, als Menschenweise ist.**“ Das ist ja die natürliche Folge der Worte Davids, dafs Gott mit ihm gesprochen habe מרחוק von der Zukunft. Dasfelbe kann auch nur der Sinn von 1. Sam. 7, 19 sein, wo nach האדם das Wort למעלה weggefallen ist (der באור in Zirndorfers Ausgabe der Bücher Samuelis. Fürth, 1805. p. 22. 6. meint nach tradit. Auffassung, der Chronist habe das Wort hinzugefügt), so dafs übersetzt werden mufs: „Und das ist über Menschenweise hinaus.“ Selbst wenn man nach einer anderen Vermuthung, die möglich wäre, läse: „וזה אות כתורת האדם“, und dies wäre ein Wunder, „nach der Menschenweise“, so würde es nichts Anderes bedeuten, **weil es nichts Anderes bedenten kann.** Allerdings kann man dann das Wort nicht im Sinne Luthers als ein messianisches ansehn, aber aus der Weisfagung stammt es doch. David bekennt, dafs ihm über Menschenweise hinaus die Herrschaft seines Geschlechtes verkündet wurde. Es wird die Festigkeit seines Reiches verkündet עד עולם. Von Salomo allein kann das nicht gelten. Es klingt doch immer die Weisfagung Jakobs an Juda durch, von dem das Scepter nicht weichen wird, bis Schilo kommt. David ist der weisfagende König nicht blos

durch sein Wort, sondern auch durch sein Königthum und sich selbst. —

2. Sam. 23, 1 heifst: „Das sind die letzten Worte (wie ἔπος Gedicht) Davids; es spricht David der Sohn Jischai — und es spricht der Mann, erhoben zum Gesalbten des Gottes Jakobs — der Holde der Gesänge Israels.“ Was die Probebibel hat „der hocherhoben ist, der Gesalbte des Gottes Israel“ ist gezwungen und gegen den Geist. Es ist darin nichts Anderes ausgedrückt, als wovon wir eben gesprochen haben; 2. Sam. 7, 8 wird eben von ihm verkündet, wie er von den Schafen weggenommen wird, um ein Fürst in Israel zu werden. Aus niedrigem Beruf, aus dem kleinen Bethlehem ist er erhoben worden (עָל) zum gesalbten Könige Israels. Es ist darin weder etwas Auffallendes, noch etwas besonders Messianisches. Der König Israels hiefs ein משיח Israels — und darum ward der König der Zukunft (מרחוק) auch so genannt — und nicht blos ein König war er, sondern er war auch der Holde der Gesänge Israels. Der Dichter war hold und süfs wegen seiner Lieder, wie der Gesang und der König verwandte Namen haben. Jede Melodie, jeder Melodos strömt von Süfsigkeit über (mel, μέλι).

Wenn aber das הקם על משיח keine messianische Weisfagung an sich bildet, so das, was er spricht, um so mehr. In der That gehören die Verse 2—5 zu den merkwürdigsten Verkündigungen, die in Genesis 49 nnd in den Weisfagungen des Jesaias ihre Parallele finden. Allerdings ist der Text verdorben, aber doch so, dafs man ihn in wenig Buchstabenendungen leicht erkennt.

Dafs der Dichter von solcher Weisfagung erfüllt ist, zeigt der Beginn: „Der Geist des Herrn spricht mit mir und sein Wort ist auf meiner Zunge.“ Er schliefst mit dem Gleichnifs von dem Dorn, welcher Belial ist, und den man mit Eisen verdirbt —; offenbar stellt er dem gegenüber das **Gewächs**, das zu Heil und Segen keimt. Mit diesem Bilde des geweisfagten Sohnes Davids — schliefst er sich an die gewohnte Benennung desfelben durch Zweig, Pflanze, Reis an, von denen wir oben sprachen. Vers 3 lautet: „Es sprach der Gott Israels, er verkündete mir den Fels Israels (vgl. Jes. 30, 29)

als den Herrscher unter den Menschen, den gerechten Herrscher und voll Gottesfurcht.“ Er verkündet den Hort Israels als Menschenherrscher (als *κύριος*); Israel und Adam stehen sich gegenüber wie Volk und Menschheit. Es sammeln sich eben die Völker (עמים) zu Schilo (Gen. 49, 10). Es ist der בן ארם, der hier משל כארם genannt wird und zwar heifst er Zadik; er ist ein gerechter, ein tadelloser Herrscher; so heifst er Jesaias 53 der צדיק, der Viele gerecht machen wird. Auf ihm ruht יראת אלהים, wie es Jesaias 11 heifst. Dafs der aufsprossende Schöfsling wird umgürtet sein mit Zedek und durch Zedek richten die Armen, so wird bei ihm auch יראת אלהים Furcht Gottes sein. Der zweite und dritte Vers scheinen ganz dunkel trotz des Lichtes darin — aber die Parallele mit den andern Weissagungen macht sie deutlich. Der Zusammenhang des v. 2 und 3 ist folgender: Jener gerechte Herrscher über die Menschen — wird wie in Jes. 11 und Jes. 53 aufgehen wie ein G e w ä c h s a u s d ü r r e m E r d r e i c h (כשרש מארץ ציה) „und wie ein Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht — ein Morgen, der vor ihrem Glanz (נגה) keine Wolken hat und keinen Regen, so sprofst er von der Erde.“ Licht ist ja sein Name auch sonst. Jes. 9 heifst es: „Die im Dunkeln sitzen, sehen ein grofses Licht,“ אור נגה עליהם heifst es auch hier. Es giebt keine Wolken vor dem hellen Licht und daher keinen Regen (statt ממטר, wo das מ nur durch das מנגה wiederholt ist, mufs stehen entweder ומטר oder ולאמטר) und trotzdem gedeihet die Pflanze von der Erde. Wie sie gedeihet im dürren Erdreich, unvermittelt durch Regen, so springt sie empor einer zarten Blume gleich. Wie es Jes. 11 heifst, dafs auf dem Z w e i g e ruht Geist und Rath und Gottesfurcht, so blüht hier die Pflanze aus der Erde, dem die Herrschaft unter den Menschen zukommt, aus der Erde ohne Wolken und Regen aus dürrem Boden. Das ergänzt nun v. 5, welcher im jetzigen Texte lautet:

כִּילֹא כֵן בֵּיתִי עִם־אֵל כִּי בְרִית עוֹלָם שָׂם לִי עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה כִּי
כָל יִשְׁעִי וְכָל חֵפֶץ כִּילֹא יַצְמִיחַ

aber es mufs gelesen werden nicht כילא sondern שִׁילֹא, nicht כֵּן sondern בֵּן Sohn, nicht עים־אל sondern עמנואל. Ebenso mufs am Schlufs des Satzes für שְׁמֻרָה gelesen werden מִשְׂרָה,

und für das zweite כילא ebenso שילא, so dafs es nun lautet:
שִׁלֹא בֵּן בֵּיתִי עִמָּנוּאֵל כִּי בְּרִית עוֹלָם שָׂם לִי עֲרוּכָה וּמִשְׂרָה כִּי כָל
יִשְׁעִי וְכָל חֵפֶץ שִׁילֹא יַצְמִיחַ

also heifst es nun, „so spriefst von der Erde Schilo (der Schöfsling. Gen. 49, 10), der Sohn meines Hauses (מגזע ישי), Immanuel (Jes. 7, 14 יולדת בן וקראת שמו עמנואל); denn ein Bund der Ewigkeit ist mir gegeben, ausgebreitet über Alles und die Herrschaft (Jes. 9, 5, denn ein Sohn ist uns gegeben und es wird sein משרה auf seinen Schultern); denn alle meine Gnade und mein Heil und mein Wohlgefallen ist, dafs Schilo emporspriefst" (den Menschen ein Wohlgefallen). Diese Weisfagung ist offenbar eine der merkwürdigsten im alten Testament. Vom Sohne Davids und von dem aufspriefsenden Zweig wird wie im Propheten Jesaias geredet. Man könnte denken, dafs sich Luc. 2, 14 mit seinen *εὐδοκία* darauf bezieht. Der Name Schilo würde hier sich in bedeutungsvoller Weise wiederholen und seine Bedeutung „Schöfsling" deutlich hervortreten. Auch der Name Immanuel fände eine neue Anwendung, und was noch mehr ist, auch die andern parallelen messianischen Stellen empfingen dadurch eine unzweifelhafte Bestätigung.

Die Emendationen müssen Allen leicht und ohne Willkür erscheinen. Die Bücher der Könige bedürfen an manchen Stellen auch in den kommenden Capiteln einer Revision. —

Hiob 19, 25 haben die Gelehrten der Probebibel mit Recht die Lutherische Bibel verbessert — es ist auch in anderen Versionen wunderlich hergegangen — aber die Probebibel giebt ebenso kein klares Bild! In wiefernspricht Hiob von einem Erlöser? Was soll das bedeuten, dafs der Lebendige als Letzter sich über dem Staube erheben soll? Es ist ganz Recht, dafs man dem Volke den herrlichen Trost nicht nehmen soll, der in dem Ausruf Hiobs liegt, aber vor Allem kommt es darauf an, dafs man den Trost der Schrift selbst versteht.

„Ich weifs, dafs mein Erlöser lebt." Hiob klagt über sein Leid. Die Freunde beschämen ihn, die Brüder verlassen ihn, die Geringen verspotten ihn, sein Weib liebkost ihn nicht; sie schreiben seine Schuld ihm zu und seiner Sünde. Den Aus-

sätzigen behandelte man wie einen Sünder. Und doch weifs er sich unschuldig. Wo soll er Recht hernehmen, der Unglückliche, Verfolgte? Ob ihn die Zukunft losfprechen würde, wenn man seine Worte in ein Buch, in einen Fels schriebe? „Aber,“ ruft er aus, ידעתי גואלי חי „ich weifs, dafs mein Goel lebt.“ Was bedeutet Goel? Im Jahre 1876 erschienen „die Psalmen nach der deutschen Uebersetzung M. Luthers in revidirtem Text von K. Fr. Schröder nebst einer Beilage von D. D. Schlottmann und Riehm über den Goel im Buche Ruth“ (Halle 1876. 8). Die Herren hatten übersehen, was ich selbst in meiuem Buche Ruth (Bielefeld 1865. Die II. Auflage erscheint bald) darüber entwickelt hatte und ich fügte deshalb in meinem Snnem (II. 325) einige Bemerkuugen hinzu. גואל leitet sich von גאל, was mit געל (obschon א und ע sich verwechseln) nichts zu thun hat. Dieses entspricht dem griechischen λύω — jenes dagegen dem lateinischon luo beflecken. Es drückt in jeder Beziehung das dentsche „lösen“. das griechische λύω aus. Wenn im Buche Ruth Boas und ein anderer Unbenannter „Löser“ heifsen, so soll auf ihre Pflicht hingedeutet werden, das entfremdete Geschlecht und Erbe einzulösen. Es heifst daher auch Goel der Bluträcher; er löst dem Gemordeten die Vergeltung und Ehre ein. In solchem Sinne sagt Hiob „ich weifs, dafs mein Goel lebt“; er löst mein Recht ein; er macht mich wieder gerecht; er errettet mich vou aller Anklage uud Sünde, die an mir hängt. In diesem Sinne ist Goel der Name des Messias geworden, weil er die צדקה er der צדיק wiederherstellt. Er ist der Befreier von der Schuld. Darum wird der herrliche Ausruf noch tiefer: „Ich weifs, mein Rechtsprecher, mein Löser und Erlöser lebt“; — wenn dieser nun lebt, kann es nicht heifsen, „dafs er als der Letzte auf dem Staube sich erhebt“, sondern „ich weifs, dafs mein Erlöser lebt, der ewig (bis an's Ende) im Himmel, d. i. über allem Staub erhaben ist.“ Er hat mit Staub nichts zu thun. Er ist über alles Irdische erhaben. Jeder Letzte, der auch der Lebendige, ist der Ewige, wie es heifst Jesaias 44, 6: אני ראשון אני אחרון oder Jes. 48, 12 אף אני אחרון.

Aber auch v. 26 ist mifsverstanden, wo es heifst: ואחר

עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה. בשר und עור stehen immer parallel, vgl. Lev. 8, 17. 9. 11 etc., so in den Klageliedern 3, 4 בשרי ועורי und zumal in Hiob 10, 11 עור ובשר תלבישני oder in Hiob 19, 20 בעורי ובבשרי, so mufs es auch hier genommen werden; עורי mufs parallel stehn mit בשרי und das מ mufs gestrichen werden. Auch kann נקפו nicht heifsen „zerschlagen“. Man kann von der Haut nicht wie vom Wald reden. Man kneift die Haut nicht mit einer Scheere und schlägt sie nicht mit der Axt. נקף heifst „umgeben“, wie *περιέχειν*, und wird hier bildlich gebraucht vom B e g r a b e n, und so heifst der Satz völlig verständlich: „Und hernach, wenn man meine, diese Haut und mein Fleisch umhüllet hat mit Erde, — d. i. mit Staub — dann werde ich (mit dem Geiste, d. i. אחזה, denn in חזה ist das g e i s t i g e Sehen ausgedrückt) meinen Gott sehen.“ Dann führt er v. 27 vor: „aber ich werde ihn mir sehen; meine Augen schauen ihn.“ Ein זָר, ein Unheiliger, ein Unreiner, ein Fremder, der von ihm nichts weifs, der sieht ihn nicht — „aber,“ heifst es weiter, „es verschmachten die Nieren in meiner Brust, wenn sie sagen: warum wird er verfolgt? — und die Ursache der ganzen Sache (seines Leidens) werde in ihm (seiner Schuld) gefunden!“ Der Gedanke ist völlig deutlich. Er hofft auf den Gott, an den er glaubt, als den Herrn, der ihn gerecht machen wird. Sie (die Feinde) wissen nichts von Gott. Sie können ihn niemals sehen und verstehen nichts von seiner Lösung. Sie begreifen nicht den Grund seines Leidens; sie wissen nichts als ihn anzuklagen. Es ist ein köstlicher Trost, der darin enthalten ist. Die Probebibel läfst davon nichts spüren. Es ist ein Trost im Leid, dafs man unschuldig trägt, im Leben voll Prüfung — wo die Hoffnung auf Gott allein der Trost ist, denn auf Menschenhülfe hat man nicht zu hoffen, da diese nur anklagen, nicht trösten, und ein geistiges Trauen nicht verstehen. Auch die Lieder, welche auf Grund dieses Ausrufs Hiobs gedichtet wurden, brauchen der Gemeinde nicht entzogen zu werden, sobald eine kleine Ausscheidung dabei vorgenommen wird.

In der Folge der Schrift von Riehm kommen wir zu Jes. 9, 3, wo es nach der Weisfagung heifst: „Das Volk, das wandelt im Dunkel, siehet ein grofses Licht: die, welche im

Lande des Dunkels sitzen; aber sie strahlte auf ein Licht“ הרביתא הגוי לא הִגְדַּלְתָּ.

Dafs Luthers Uebersetzung: „Du machst der Heiden viel — damit machst du der Freuden nicht viel“, nicht stichhaltig sei, erkannte man mit Recht. Die Probebibel ist der Uebersetzung gefolgt, die auch in der jüdischen Uebersetzung (ed. Zunz) aufgenommen ist, wobei das לא weggelassen ist oder man (wie auch Delitzsch) statt לא ein לו zu lesen bereit ist. Mir erscheint dem Geiste der Stelle nach beides nicht haltbar. Die Verkündung der leiblichen Volksvermahnung pafst nicht in die rein geistige Weissagung. Es wird schon von עם geredet, von den Bewohnern des Landes (הארץ Erde). Der Ausdruck גוי findet damit keinen Zusammenhang. Es wird eine Befreiung geweisfagt vom Joch — es wird ein Kind verkündigt, das Macht und Frieden hat. Statt הגוילא mufs gelesen werden הגאולה die Erlösung, die Befreiung; **sie** ist das Licht; sie sehen die Geula des Goel — und die Uebersetzung ist nun klar: „Du hast vollendet (erfüllt, in Fülle) die Erlösung, du hast grofs gemacht die Freude“ etc. —

Dafs die Revisoren der Probebibel die grofse Weisfagung in Jesaias 53 unverändert gelassen haben — kann man bis auf die eine Stelle, die ich anführen möchte, von Herzen billigen; in der That kann man von diesem Capitel sagen, was es selbst von dem Messias sagt; es ist eine Fülle von unvergleichlicher Sehnsucht und Wahrheit darin; die Völker waren erstaunt und geärgert. Eine solche Weisfagung des Leidens und der Geduld im Menschenherzen ist selbst ein Wunder. Sie war es schon, ehe Christus auf Golgatha litt. Darinnen den Sieg verkündet zu sehen, dafs der Mensch wie ein Lamm vor dem Scheerer im Leiden verstummt, ist eine Gabe, die eben prophetisch ist. Wo sollte sie sich anders finden können, als in der Kraft des lebendigen Glaubens an Gott den Vater — und wie kann sie anders verstanden werden, als gebückt vor demselben Gott, wie Elias als er Regen und Segen weisfagt. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs Luther das Rechte getroffen hat, als er 52, 14 übersetzte: „Also wird er viele Heiden **besprengen**.“ Das Wort יזה läfst sich nicht anders deuten und die tiefe Idee des Propheten ist, dafs

der, welcher so entstellt ist (wie ein Ausfätziger) vor den Menschen, als bedürfte er rein gemacht zu werden, Andere besprengen wird, wie der Priester that, wenn er die Finger tauchte in das Blut des Opfers und sprengte wegen Verschuldung (Levit. 4).

Eine solche Besprengung bedürften wahrlich die sogenannten kirchlichen Männer, welche die Weissagung des Leidens Christi so wenig verstanden, um sie mit einer wunderlichen Spielerei des römischen Synkretismus zu vertauschen. Sepp[1]) schrieb in seiner schon oben erwähnten Schrift: „Gleichwohl enthalten alle grofsen und die zwölf kleinen Propheten, wie auch Psalm 22 keine Weisfagung wie jene bei Plato (Republ. II. p. 65.f.), wo Sokrates als Ideal des wahrhaft Gerechten den Mann in Aussicht stellt, der, ohne selbst Unrecht zu thun, den gröfsten Schein der Ungerechtigkeit auf sich lade, damit er ganz in der Gerechtigkeit sich bewahre und der gefesselt, gegeifselt, gefoltert, nachdem er alle Leiden erduldet, zuletzt noch gekreuzigt wurde." Diese Stelle ist an sich sammt Citat wörtlich aus Lasaulx (des Sokrates Leben. p. 121) abgeschrieben, ohne dafs Sepp es sagt und giebt ihr einen solchen Beweis von unwissenschaftlicher Ungenauigkeit, wie sie wohl Plato nirgends erfahren hat. Man bedenke zuerst die Wunderlichkeit, dafs so nebenbei beim Disput, den Sokrates mit Freunden führt, ohne Zusammenhang wie ein unerklärlich Bruchstück — plötzlich die Kreuzigung Jesu buchstäblich prophezeit sein soll — und dafs um dieses Fragments willen der Redner plötzlich mehr wissen und ahnen soll als die Männer, von denen die Schrift sagt, „sie seien getrieben vom heil. Geist." Welch eine verkehrte und fleischliche Idee von prophetischem Wort und Geist tritt heraus! Aber die Stelle des Plato bedeutet ganz etwas anderes. Dem Aesthetiker Ludwig Eckardt konnte es zustofsen, dafs er in seinem Drama „Sokrates Tod", das vor 23 Jahren auch auf der Berliner Bühne erschien, die Weisfagung des Sokrates, wie er sie bei Lasaulx fand

[1]) Ich nehme diese Bemerkung aus meinem fast vergriffenen Esmun p. XVII, wieder auf.

versificirte[1]), aber sie im Ernst als prophetische Stimme zu glorificiren, um die erhabensten Geister des alten Testaments dem vaticanischen Concil weniger zu empfehlen, das hätte man von einem Theologen nicht erwarten sollen.

Um des sachlichen Interesses willen theilen wir die eigentliche Bedeutung der Stelle mit. Dort nehmlich läfst Platon den Glaukon die Ungerechtigkeit vertheidigen. Es war nehmlich vorher von Sokrates bewiesen worden, dafs die Ungerechtigkeit niemals erspriefslicher sei als die Gerechtigkeit. Dagegen erhebt sich Glaukon, um das Gegentheil aus der Erfahrung des Alltagslebens zu bezeugen. Diese lehre, dafs die Gerechtigkeit wenig erspriefslich sei, vielmehr habe der, welcher gerecht sein wolle, immer das Schlimmste zu erwarten. „Es mufs also gesagt werden, und wenn es nun etwas derb herauskommt, so glaube nicht, o Sokrates, dafs ich es sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit mehr als die Gerechtigkeit loben. Sie werden sagen, dafs ein solcher Gerechter, wie wir annehmen, gegeifselt, gefoltert, gebunden, mit glühendem Eisen geblendet, zuletzt nach allen Leiden gespiefst, erkennen wird, dafs er nicht gerecht sein, sondern gerecht scheinen wollen müsse.“

Wo ist da eine Weisfagung oder eine Vision! Auf den feinen Sophismus von Sein und Scheinen gehn wir gar nicht ein. Was gesagt wird, ist Lebensfpott der Weltleute über die Gerechten. Nicht dem Plato oder Sokrates, sondern den Bösen wird das Wort in den Mund gelegt. „Gerechte“ müssen sich alles gefallen lassen, ist der Sinn; nur die Heuchelei siegt. Sokrates ist auch gleich dabei, die schreckliche Lehre als Sophistik der Untugendlichen zu widerlegen. Weiter ist mit Christo nichts Aehnliches darin, als dafs von Geifseln und Binden die Rede ist, aber das geschah allerdings Allen, die zum Tode geführt wurden, zumal an das Kreuz. An sich freilich war jeder im Alterthum Gekreuzigte eine Weisfagung des Schmerzes auf den, der am Kreuze erlöst

[1]) Sokrates, Trauerspiel in fünf Aufzügen. Jena, 1859. Vgl. mein Berliner Wochenblatt. 1862. n. 9.

hat. Aber es war nicht einmal wirklich von einem Kreuzigen[1]) die Rede. Die Schlechten haben keine Visionen von Christo. Sie täuschen durch Vorspiegelungen, grade wie die Schlange.

Was nun Jesaias 53 betrifft, so ist es über v. 9, zu welchem ich folgende Anmerkung mache. Der Vers gehört allerdings zu den schwierigsten Punkten des gesammten wunderbaren Capitels. Luther hat ihn übersetzt: „Er ist begraben wie die Gottlosen und gestorben wie ein Reicher (wiewohl er Niemand Unrecht gethan hat, noch Betrug in seinem Munde gewesen ist)“. Ueber die eingeschlossene Stelle ist kein Streit, nur über den ersten Satz. Gesenius übersetzte: „Man gab bei Frevlern ihm sein Grab, bei Gottlosen in seinem Tode“. Delitzsch gab die Stelle: „Und man wies bei Frevlern ihm sein Grab an und bei einem Reichen in seinem Martertodeszustand (??)“. Rabbiner Dr. Michael Sachs übersetzte: „Und er bestimmte ihm unter Frevlern sein Grab und unter (?) Reichen nach seinem Tode“. Sie sind dabei meist älteren Versionen nachgefolgt. Die LXX hat die seltsame Wiedergabe: *„καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς ἀυτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανατου αὐτοῦ,“* die an die des Targums erinnert. Sie liest „Reiche“ in der Mehrheit und kehrt den ganzen Sinn des Satzes um. Im hebr. Original heifst es nach unserem Text:

ויתן את רשעים קברו ואת עשיר במתיו.

So kann es wörtlich nicht geheifsen haben. Das Gelesene gehört zu den Stellen der heiligen Schrift, die in Urzeit einen Wandel in der Lesart erfuhren, wahrscheinlich in Folge dogmatischer Kämpfe, wie ich solches in der Einleitung zur „Hochzeit von Cana“ angedeutet habe.

Es ist wunderbar, dafs die Ausleger nicht gemerkt haben, dafs der Prophet schwerlich geschrieben haben kann: „Er gab unter Frevlern sein Grab und unter Reichen seinen Tod“.

---

[1]) So hat auch nur Lasaulx übersetzt, niemand anders, was auch nicht richtig ist. Plato braucht *ἀνασχινδυλεύειν*, was dem *ἀνασταυροῦν*, dem eigentlichen Ausdruck für krenzigen sicher nicht völlig identisch ist. Hesychius giebt es durch *ἀνασκολοπισθῆναι* wieder, was pfählen ist. Ein Pfahl wurde dem Unglücklichen durchgestofsen. cf. Lipsius de cruce lib. 1. Cap. 6. p. 22—23.

weil es gegen die logische Gedankenordnung geht. Das Grab kommt nach dem Tod. Er mufs erst gestorben und dann begraben sein. Es müfste heifsen: „Er gab unter Frevlern seinen Tod und unter Reichen sein Grab". — Es mufs auch Wunder nehmen, dafs die Geschichte der Erfüllung sich grade entgegengesetzt gestaltet.

Man kann gewissermafsen die Geschichte des Todes Jesu als eine Auslegung des Wortes im Jesaias zu Hülfe nehmen. Jesus starb unter Frevlern und ward begraben von der Hand eines Reichen.

Ich halte dafür, dafs eine Lesart in dem Text kühn gewandelt worden sei. Es hat wohl gestanden

ויתן את רשעים קרבו

d. h. man gab ihm Schächer, Frevler zu seinen Nachbarn, (קְרֹבָו), d. h. man gab ihn unter die Verbrecher, wie man Jesus zwischen solche gekreuzigt hat. Es bedurfte dabei nur einer Versetzung von ב in ר statt ר und ב. Dadurch wird der Sinn klar und die Uebereinstimmung mit dem Evangelium offenbar. Die Geschichte der Kreuzigung ist bis auf's Einzelnste als Erfüllung geschildert. Für das Sein Jesu mit Schächern am Kreuz kann allein hierin die Weisfagung gefunden werden. Schon an und für sich war „mit Frevlern sein Grab" unverständlich. Denn war es ein Grab, so wurde nur Einer begraben; sollte sein Leib mit Frevlern auf dem Felde liegen bleiben, so war es kein Grab. Der Prophet weisfagt das Leiden, dafs der, welcher keine Gewalt geübt und an dem kein Trug erfunden, zu Frevlern gesellt worden ist. קרב ist der Genofs, der Nachbar, der Freund. Die Nähe Gottes, wie der Nächste wird dadurch ausgedrückt. Man wird den stellen unter Frevler als seine Nächsten (קרבו), sagt der Prophet — welcher am Nächsten seinem Gotte stand.

Aber auch der zweite Theil des Satzes „ואת עשיר במתיו" läfst einige wichtige Fragen entstehn. Die Lesart עשיר kann nur schwer gehalten werden. Es ist unmöglich zu meinen, dafs hier „Reich" für „Sünder und Böser" stehen kann. Es ist richtig, dafs der Erwerb des Reichthums mit Sünde und Tücke zuweilen bezeichnet wird, aber an sich war „Reich" und „Sünder" auch im Sprachschatz des Propheten niemals

völlig eins, so dafs eins für das Andere gesetzt werden mochte. Und es mufs den Begriff des „Sünders“ haben, wenn im Gegensatz, dafs er nie Unrecht gethan, gesagt ward, er sei als עשיר in den Tod gegeben. Man kann auch die Erfüllung dafür nicht in Anspruch nehmen, denn es konnte gesagt werden, Christus war wie ein Reicher in seinem Grabe — aber er war nicht wie ein „Reicher“ bei seinem Tod. Nun tritt der eigenthümliche Umstand ein, dafs das hebr. Wort רשע „Schächer“ umgekehrt עשר, nehmlich „Reicher“ bedeutet. Dieselben Buchstaben bilden in verkehrter Ordnung die Bedeutung von Beiden. Man darf daher gar nicht weit greifen, wenn man also statt „und er war wie ein Reicher in seinem Tod“ übersetzt „er war hingegeben wie ein Frevler in seinem Tod“. Auch dies stimmt genauer mit der Erfüllung Jesu Christi überein, der unter Schächern gehängt, wie jene gekreuzigt war, was das Glaubensbekenntnifs grandios mit den wenigen Worten ausdrückt: gelitten unter Pontius Pilatus.

Statt der durchaus genauen Uebersetzung, die in unserer Lutherischen Bibel sich findet „Er ist begraben wie die Gottlosen und gestorben wie ein Reicher“ wird es klarer sein wiederzugeben: „Und man gab ihm Schächer zu seinen Nächsten und wie eines Schächers war sein Tod“. Man kann gleichsam noch den poetischen Gleichklang erkennen, wenn es heifst:

וַיִּתֵּן אֶת־ רְשָׁעִים קִרְבּוֹ
וְאֶת־ רָשָׁע בְּמֹתָיו

Die Frage, wenn die Aenderungen des heutigen Textes, die in blofsen Verschiebungen der Buchstaben bestehen, entstanden sind, ist nicht leicht zu sagen. Die Stelle wird wörtlich nicht im Evangelium citirt — aber das könnte man behaupten, dafs die Erzählung von den beiden Schächern, wie sie namentlich Lucas berichtet, das קרבו voraussetze, was also erst später — vielleicht durch jüdischen Einflufs verändert ward —; dafs aber die Lesart עשיר schon angedeutet sei, wenn im Evangelium Matthäi 26, 57 Joseph von Arimathia ein „reicher Mann“ (ἀνὴρ πλούσιος) genannt wird, kann man mit der Sicherheit nicht behaupten, denn es würden sonst auch Lucas und Marcus diese Bezeichnung nicht

übergangen haben, was sie doch thun. Anderseitig kann man mit der Bezeichnung, dafs Joseph ein reicher Maun war, noch nicht die Nebenbedeutung des Sünders verbunden haben, die doch im hebr. Original damit verbunden gewesen sein mufste. Ich glaube, dafs auch dieses Wort erst nach Christus in den Text gekommen ist. —

Jeremia 23, 6 ist die herrliche Weisfagung, in welcher der Prophet in Uebereinstimmung mit den andern Propheten von dem Gewächs (צמח) spricht, der gerecht ist und Gerechtigkeit giebt. Es heifst darin, „in seinen Tagen wird Jehuda selig werden und Israel in Sicherheit wohnen — und das wird sein Name sein, וזה שמו אשר יקראו יהוה צדקנו was Luther und die Späteren übersetzen: „Und das wird sein Name, mit welchem **sie ihn** nennen werden: Gott, unsere Gerechtigkeit". Es wäre doch eigenthümlich, wenn Jehovah von dem Gewächs Davids sprechen sollte: „Sie werden ihn Jehovah unsere Gerechtigkeitnennen." Jehovah unterscheidet sich ja selbst von dem Zemach, den er aufrichten wird. Weun sie ihn hätten nennen wollen יהוה צדקנו — so kounten sie das schon vorher thun; Jehovah war ja früher; was brauchte man zu warten, bis der Zemach käme. Es ist vielmehr zu verstehen, dafs der Gott, der ihn aufgerichtet als צמח צדיק, welcher geben soll Recht und צדקה im Lande — der allein kann ihn nennen und dazu bestimmen, dafs er „unsere Gerechtigkeit" sei. Es mufs verstanden und gelesen werden: אשר יקראהו יהוה: צדקנו, „welchen Gott nennen wird: Unsere Gerechtigkeit."

Dadurch wird auch die seltsame Meinung entfernt, als könnte Jeremia 33, 16 Jerusalem so genannt sein. Vielmehr tritt noch mehr heraus, dafs im Text eine Verbesserung nicht zu verwerfen ist; statt וזה אשר יקרא לה יהוה צדקנו, mufs wie in der parallelen Stelle es heifsen: וזה שמו אשר יקראהו יהוה: צדקנו. Der Messias, welcher das Gewächs Davids sein wird, ist dazu berufen, „unsere Gerechtigkeit" zu sein. Er ist, der gerecht macht und uns erlöst.

Daniel 9, 24—27. Es würde nichts nützen, all die verschiedenen und sonderbaren Meinungen zu erwähnen, welche über diese Stelle gehegt werden.

Wer das Capitel völlig liest, wird nicht glauben, dafs es

von einem Fälscher herkommt. Die Weissagung der 70 Jahrwochen drückt an sich eine Vollendung aus. Es ist allerdings dieselbe chronologisch erschienen. Der Prophet läfst den Ausgang sein von da, wo es sich darum handelte להשיב ולבנות ירושלים, nicht um den Bau des Tempels handelt es sich, der früher durch Haggai's und Sacharia's Antrieb geschah — um den Bau der Stadt und ihrer Mauern, was in רחוב וחרוץ ausgedrückt ist. רחוב ist der Platz der Stadt (Nehem. 7, 4), חרוץ das griechische χάραξ ist der Wall (חרץ ist völlig χαράσσω; wie חרוץ heifst auch χάραξ der Graben, aber mehr noch der Wall, aus eingegrabenen Stämmen und Pallisaden.

Der Bau der Mauern galt in der Tradition so viel, dafs verschiedene Jahrestage des makkabäischen Kalenders (vgl. den Anhang über Megillath Taanith) davon benannt wurden. Vom Wandern und Wirken Esra's und Nehemia's rechnet der Prophet die 70 Jahrwochen, also vom siebenten Jahr Artaxerxes des Ersten, also etwa vom Jahre 457; von da reichen 490 Jahr bis in das Jahr 33 nach Christi Geburt, also bis an das Todesjahr Christi. Es war eben von Daniel verkündet, dafs vom Bau Jerusalems bis zum משיח נגיד sieben Jahrwochen und 62 Jahrwochen vergehen werden. Dafs der משיח נגיד kein anderer, als der sonst von den Propheten geweisfagte Messias ist, erkennt man aus 1. Sam. 7, 8, wo von David gesagt wird, dafs er berufen war, der נגיד zu sein über das Volk Israel. Merkwürdig ist die Spaltung in die sieben Wochen und in 62 Wochen. Die sieben Jahrwochen werden nach obiger Rechnung bis zum Jahr 401 reichen, in welchem die grofse Schlacht bei Kunaxa war und Cyrus, der Bruder des Königs, fiel. Der Messias, von dem gesagt wird יכרת kann kein anderer sein als der, von dem Jesaias weisfagt; die Stadt und das Heiligthum wird mit dem kommenden נגיד verderben; es darf nicht עַם, sondern עִם gelesen werden.

Was in v. 27 gesagt wird, ist nur — wie mir scheint — völlig mifsverstanden. Es redet von einer Jahrwoche nicht nach dem obigen Ereignifs, sondern von einem solchen, das innerhalb der 70 Jahrwochen geschehen soll. Man kann die Geschichte der Verfolgung des Antiochus Epiphanes darin finden. Es mufs heifsen: Es wird stark eine Genossenschaft

der Mehrheit; sieben Jahr lang und eine halbe Jahrwoche wird kein Schlachtopfer und Speisopfer sein; auf den Flügeln (des Altares) werden Gräuel der Verwüstung sein bis völliges und beschlossenes Verderben hereinbricht über die Sünder. Die Genossenschaft, die stark wird, das sind die Griechenfreunde, die seit Antiochus zur Regierung gekommen sind, und die Lehre in Israel beflecken und verleugnen (im Anhang wird näher davon berichtet werden); sieben Jahre vergingen, bis Antiochus den Tempel in Jerusalem durch Götzen entweihen liefs. Die Hälfte der Jahrwoche ist die Zeit, welche verging, bis Judas Makkabäus den Tempel wieder reinigte. Die 3½ Jahre entsprechen den 1290 Tagen, die am Schlufs des 12. Capitels genannt sind; es sind 3 Jahre und 175 Tage.

Anderes habe ich im Anhang behandelt und wird für das 3. Heft vorbehalten.

Anmerkungen zu Megillath Taanith.

Für das Büchlein Megillath Taanith habe ich ein Interesse von Jugend auf. Es war im Jahre 1843, als ein Büchlein erschien: „Das wahre Geburtsjahr Christi oder wir sollten 1862 statt 1843 schreiben“, von W. D. Block, in welchem trotz allen Scharfsinns des Verfassers von einem Datum desfelben (7. Kislew) ein sehr unkritischer Brauch gemacht war. Ich versuchte es zu widerlegen, und kam deshalb schon damals zu Studien über das Büchlein, die mich in die Literatur der Zeit überhaupt einführten und bei denen mein Bruder David mich freundlich unterstützte.

Noch mehrmals hat man vergebliche Versuche gemacht. Daten des Büchleins zu ungeeigneten Conjecturen zu verwenden. Die Frage über die Abfassung der apocryphischen Erzählung von Judith sollte durch eine solche über den 12. Adar entschieden werden. Der Annahme von Grätz waren christliche Gelehrte, wie Volkmar, gefolgt; ich habe mich schon 1862 in meinem Berliner Wochenblatt darüber geäufsert; sie ist nicht haltbar und wie ich glaube, schon aufgegeben.

Die Literatur der Forschungen darüber ist nicht grofs. Zunz hat leider die seinen (Gottesdienstl. Vorträge, p. 128) nicht fortgesetzt. Die Meinungen von Grätz (Geschichte der Juden 5, p. 462 etc.) hoffe ich unten näher zu berühren. Im Thorat Nebiim von Hirsch Chajes (Zolkiew, 1836), im Rabia von R. Eljakim Milsahagi (Ofen, 1837) sind einige Ansichten darüber ausgesprochen. Die neueste Schrift, so weit mir bekannt ist, welche von der Entstehung und dem historischen Werth des Siegeskalenders „Megillath Taanith“ handeln will

(von Joseph Schmilg, 1874), entspricht nicht dem Titel. Vielleicht gelingt es mir, einige neue Beobachtungen und Verbesserungen mitzutheilen.

Die meisten Irrthümer, die man über seinen Inhalt hegte, entstanden durch eine uralte Bearbeitung, die es erfahren hatte, in welcher es auch herausgegeben ward (zuerst Mantua, 1513) und welche man mit dem Texte selbst für eins hielt.

Es besteht dieser Text aus 35 kalendarischen Angaben nach den zwölf Monaten des jüdischen Jahres; er ist in chaldäischer Sprache, der des Onkelos ähnlich, abgefaſst; es begleitet ihn ein Commentar in hebräischer Sprache aus viel späterer Zeit, dem selbst die Ursachen und Erinnerungen jener kalendarischen Angaben nicht mehr bekannt sind und der seine Erklärungen entweder aus der talmudischen Tradition gesammelt oder empfangen hat. Aus diesem Commentar ist für die Deutung der Textangaben wenig zu lernen. Vielmehr hat er alle die Verwirrung über dieselben verschuldet.

Die meisten Daten des Textes finden wir in den talmudischen Tractaten wieder, doch nicht alle; aber auch von den erwähnten geben nicht alle an, daſs sie aus der Megillath Taanith stammen. Doch meist ist dies und schon in der Mischna (Taanith cap. 2. 8) der Fall. Die talmudischen Citate setzen eine Megilla voraus, in welcher die Daten enthalten waren. Zuweilen weichen die Lesarten ab von den in unsern Ausgaben enthaltenen Angaben. Je mehr der Inhalt der Daten schon ihnen dunkel war, desto verderbter ist auch der Text; in den Ausgaben wie im Talmud wird überall Megillath Taanith „Buch der Fasten“ genannt, während es im Gegentheil ein Buch der Tage ist, an welchen nicht gefastet oder keine Trauerfeierlichkeit gehalten werden durfte. Eigenthümlicher Gegensatz; die Griechen benannten die unglücklichen Erscheinungen euphonisch mit guten Namen, wie den Pontos axenos mit dem Namen Euxenos, — hier wird, was lauter glückliche Ereignisse enthielt, mit dem Trauernamen belegt. Es geschah das wohl erst in Zeiten, wo das Fasten und die Trauer die Freude überwog. Das Büchlein, welches den Kalender überliefert hat, enthält etwa nicht alle Feiertage des jüdischen Lebens. Es übergeht die alten und groſsen

biblischen Feiertage; es enthält keinen alten religiösen oder historischen Festtag; es ist allein — und das ist seine Bedeutung: ein Kalender der Rettungstage und Freudentage des Volkes in der makkabäischen Zeit. Nur eins, das Purimfest, datirt aus dem Canon des alten Testaments, weil es gleichsam das Vorbild der späteren Rettungen war. Alle anderen sind Erinnerungen aus dem ungemeinen Kampf, den das Volk zumeist unter der Führung der ersten Makkabäer nicht blos gegen die Waffen, sondern auch den Geist des damaligen Griechenthums glücklich bestanden hat. Erst die grauenvolle Katastrophe der Zerstörung, welche der Krieg gegen die Römer über Israel brachte, hat alle diese Trophäen in den Staub geworfen, ihre Erinnerungen aufgehoben und fast unkenntlich gemacht.

In der That eine gröfsere Versuchung ist an Israels Glauben und Sitte nicht herangetreten, als durch das Griechenthum nach Alexander dem Grofsen. Es hatte dieser König in der That nicht blos mit dem Schwert erobert. Der griechische Geist mit aller seiner Kraft und Schönheit zog ihm nach. Alle Städte, die er gegründet, werden nicht blos Stationen seiner Macht, sondern auch die Residenzen der griechischen Cultur in Asien. Sein Reich zerfiel, aber der Hellenismus bildete einen ungebrochenen Einheitsstaat. Alexandrien und Pergamus, Seleucia und Antiochien schienen zwar Hauptstädte getrennter Reiche — aber sie waren doch nur künstliche Gärten der athenischen Cultur, Residenzen eines allgemeinen Griechenthums. Und nicht blos die ernste Muse der alten Dichter und Philosophen — sondern die Sirenen des Genusses und der Schönheit waren die Herolde der griechischen Sprache und Cultur. Sie lehrten das schöne Geniefsen, das kunstvolle Besitzen; sie verfeinerten die Ueppigkeit; sie bildeten die Sinnlichkeit. Die Culte der griechischen Götter dieser Zeit mischten sich mit den asiatischen und machten sie glänzender und verlockender; zumal zwei Helden der griechischen Gedankenwelt gingen den alexandrinischen Griechen voran. Alexander selbst wollte ihr Abbild sein. Der eine war Herakles, der Ringer; wohin die Griechen kamen, ging die Ringerkunst mit; ihre Gymnasien, Palästren,

ihre heiligen Spiele trugen sie nach Aegypten und Asien über. —

Aber mehr noch war der Gott jener Zeit, die merkwürdigste Gottheit der hellenischen Mythologie — Dionysos wie Bacchos heifst. Ihm nach ist Alexander nach Asien gezogen; dessen Ebenbild wollte er sein. Von ihm erzählte man, er sei bis nach Indien gezogen und hätte seine Cultur dorthin getragen. Er ist der Bildner der rohen Gewalt durch Kunst, Rausch und Schönheit. Seinen Wagen zogen Löwen und Tiger; der Panther mit seinem bunten Kleid ist sein Lieblingsthier, das in altem Bildwerk ihm zu Füfsen liegt. Daher wird im Gesichte Daniels das griechische Reich Alexanders durch einen Panther geweisfagt. Mit der mystischen Gewalt der Verzückung nnd des Rausches unter Blumen und Tänzen rifs er hin. Die reizende Kunst der Gesänge und Gärten, welche den Reichthum und die Königsmacht begleiteten, gab sich als die höchste Bildung aus, weil sie mit Purpurteppichen die blutigen Krallen des Panthers und den Angstschrei des geplünderten Volkes zudeckte —; solche Bildung ist tolerant, sie will Alle mitgeniefsen lassen, wenn sie können, — sie vernichtet Alle, wenn sie es nicht wollen; sie ist liebenswürdig, wie die Sirenen — aber sie ist wie der Panther gegen die Abweisenden; sie zwingt sie zu Genossen der Sinnlichkeit, nnd die sonst verschmähte Tyrannei findet hier den Beifall der öffentlichen Meinung, welche nicht will, dafs man anders sei, als sie.

Judäa war von diesem Hellenismus von allen Seiten umgeben. Die Mauer, die sein Gesetz darum zog, war damals nicht hoch genug — um sich vor dessen Einflüssen zu schützen. Ob es unter der Autorität Aegyptens oder Syriens stand — griechisch war alle Luft, die von beiden herüberkam. Griechischen Ordnungen konnte es sich nicht entziehen; es sang mit den Tönen griechischer Musik; es hatte die griechische Zeitrechnung (die selencidische Aera) angenommen; man nahm griechische Namen an; man schrieb seine Volksbücher (die Apocryphen) in griechischer Sprache. Solche Einflüsse bleiben nicht stehen, sie rücken immer vor. Bald gab es unter den Juden viele, welche sich schämten, nicht

auch so culturglänzend zu sein und sprachen: „Lafst uns einen Bund schliefsen mit den Heiden um uns her, denn seit wir uns abgesondert von ihnen, hat uns viel Leid getroffen.“ Sie haben sich zusammengethan, um Gymnasien und Palästren zu bauen, wie die Griechen; ein verrätherischer Priester, der sich statt Jesus Jason nannte, sandte Geschenke an die Kampfspiele, welche für Herakles in Tyrus gefeiert wurden.

Diese Bewegung war es, welche Antiochus Epiphanes unterstützte. Er war der „offenbarte Dionysos“, der König der griechischen Cultur, zu der er die Juden zwingen wollte nicht blos um ihres Geldes willen, sondern als königlicher Gensdarm seiner Cultur; er verlockte die Einen mit der Ehre „den Athenern gleich zu werden“, die Andern zwang er „mit dem Schwert der Gewalt“. Er wollte der griechische Bildungstyrann sein, der gegen die Ungehorsamen strafend einherzog. In der That — eine stärkere Versuchung an Israel gab es nicht. Eitelkeit, Sinnlichkeit, Schönheit, Bildung, öffentliche Meinung, Gewalt, Obrigkeit und Tod — pochten an das Herz des kleinen armen Volkes, das seine Priester verriethen und das keine Propheten hatte, wie in alter Zeit. Man mufs unwillkürlich denken, — was daraus geworden wäre, wenn damals Israel unterlag, wenn Dionysos in den Tempel eingezogen — und die Schrift unter den Söhnen der Bacchanten zertreten wäre! Die Gefahr des Untergangs der alttestamentlichen Gemeinde war damals gröfser als in Esthers Zeit. Haman wollte blos tödten, aber Antiochus wollte den Geist verderben. Der Aufstand des Matathias und seiner Söhne hat etwas Weltbedeutendes. Es ist eins der tiefsten Gesichte Dante's, wenn er im „Paradies“ (18. 40) verkündet:

Ed al nome del' alto Machabeo
Vidi muoversi un altro roteando
Ed letitia era ferza del paleo.

„Und bei dem Namen des hohen Makkabäers sah ich ein Andres sich im Kreis bewegen und Freude war der Antrieb dieses Kreises“.

Die Ausleger haben diesen Vers nicht erklärt. Was ist das „Andre“, das sich zu bewegen beginnt? Das „Andre“

ist eben Christus. Die Freude ist die Weihnachtsfreude, die sich an das Makkabäerfest anschliefst. In der That ist die weltgeschichtliche Entwickelung des Christenthums gewissermafsen an die That der Makkabäer geheftet.

Aber freilich, wenn auch die Versnchung, die Israel erfuhr, ungemein war — das Wort Gottes, was es doch besafs, war auch einzig. So hing kein heidnisch Volk an seinem heiligen Buch, wie dies die Treuen in Israel thaten. Josephus gegen Apion (I. 8) hat ganz Recht, wenn er sagt: „Wer unter den Hellenen würde dulden oder irgend einem Schmerze sich unterziehen wollen, wenn auch ihr ganzes Schriftthum (*πάντα τὰ συγγράμματα*) dabei in Gefahr käme, unterzugehen!“ Die Israeliten hatten eine Weisfagung des Glaubens, wie sie die Hellenen nicht kannten. Sie hatten einen Glauben des Lebens. Es waren nicht viele, aber die Wenigen hatten keine Furcht vor dem Tod und eine Hoffnung der Ewigkeit. Den Feinden imponirte dieser Muth — den sie mitten in ungeheurer Gefahr offenbarten — und in Israel selbst erschien die Heldenthat und ihr Erfolg als ein Wunder der Gnade Gottes und eine Erfüllung.

Denn nicht blos die Versuchung, sondern auch das Leiden war grofs. Der Tempel ward entweiht; die Opfer hörten auf; man nahm ihnen die Gesetzrollen und entweihte sie; Götzenaltäre wurden aufgerichtet; im Tempel selbst stand das Bild des Antiochusgottes auf dem Altar; man opferte Schweineopfer; man nahm dem Volk alle Rechte; man verbot die Beschneidung; die Getreuen, die das mosaische Gesetz nicht übertreten wollten, mufsten sterben.

Aus allem diesen errettet zu werden, mufste wie ein Wunder erscheinen, und da sie ganz im Worte der Schrift und der Propheten lebten, so erschien ihnen an ihrem eigenen Dulden und Vollbringen manche Weisfagung der Schrift erfüllt. Es schien ihnen die messianische Zeit gekommen. Antiochus, wie noch Hieronymus meldet, wurde das Abbild des letzten Feindes (des Antimessias); das erste Buch der Makkabäer nennt seine Unthat am Tempel mit den Worten Daniels „den Greuel der Verwüstung“. Man deutete das Wort des Propheten Sacharia (9, 14) „des Herrn Pfeile werden aus-

fahren wie der Blitz“ auf Judas Makkabäus. Es schien ihnen ihre Zeit vergleichungswürdig mit der von ihren Vorvätern erlebten; die Freiheit, die sie erfuhren mit jenen Rettungen ihrer Ahnen. Sie durften Feiertage einsetzen, wie sonst geschehen war. In ihren Tagen sollte in Erfüllung gehen, was Sacharia verkündet (8, 19), dafs die Fasten des vierten, fünften, siebenten und zehnten Monden zu fröhlichen Jahresfesten werden sollten. Damit hat auch Megillath Taanith seine liturgische Bedeutung erhalten. Es war die Liste der Tage, welche als Rettnngen aus Noth und Gefahr in der Zeit der Makkabäer gefeiert wurden. Sie standen gegenüber den Erinnerungstagen im alten Bund. Man sollte dabei an eine Erlösung denken, wie Israel an die Freiheit aus Aegypten und aus der Verfolgung Hamans gedachte. Diese Megilla war der gröfste Preis der neuen Zeit. Aber er verging. Die Makkabäer, die letzten zumal, hatten gar nichts Messianisches, — und die Siege, welche die ersten erfochten, wurden die unglücklichen Vorbilder für den Kampf gegen die Römer, in dem sie untergingen. Da hörten denn auch die Festtage der Makkabäer auf. Man erklärte Megillath Taanith für nicht mehr rechtsverbindlich. In dem Greuel des Krieges und der Verbannung war auch die Erinnerung an ihre Ursache verblafst; war es doch unbekannt geworden, woher die Namen des Makkabäers und der Hasmonäer abstammt; je schwerer es nun ist, manche von den Daten zu enträthseln, um so wichtiger ist für diese Aufgabe die Erkenntnifs der Idee der Megilla selbst. Sie war der Preis einer wunderbaren Rettungszeit — die kaum jünger ist als die Geschichte des ersten Fürsten, des Simon, — und er verging mit deren Herrlichkeit selbst.

II.

Von den in unserer jetzigen Megilla enthaltenen 35 Daten sind die einen Erinnerungen an kriegerische Ereignisse, an gewonnene Schlachten, Befreiung von Feinden, — die anderen Freudentage über Herstellung der Stadt und namentlich ihrer Mauern und namentlich über Aufrichtung alten Lebens in Gesetz und ceremonialen Gebräuchen.

Es sind darunter solche, die eine genaue Bestätigung in den uns sonst überlieferten historischen Nachrichten finden, und andere, deren Begründung sich durch Anlehnung an die in den letzten Büchern des alten Testaments gegebenen Weissagungen klar finden lassen.

Indem wir mit den historischen Daten beginnen, folgen wir dem Grundsatz: „A Jove principium"; ein seltsamer Jupiter war Antiochus gewifs.

Es heifst im Beginn des Monats Schebat: (בשבט) בשנים י"ט דלא למספד „Am zweiten Schebat ist Jomtob (Feiertag) und nicht zu trauern." Hier kann man bereits die Entfernung des Commentars von dem wirklichen Ereignifs deutlich erkennen und ein Beispiel von der üblen Beschaffenheit des Textes wahrnehmen.

בשנים י"ט kann unmöglich gestanden haben. Es ist das erste Datum im Monat, man erwartet also seinen Namen. בשנים kann nicht heifsen „bei zweien Dingen", wie der Commentar erklärt, es wäre ja sonst gar kein Datum angegeben. Grätz hat בתרתין nur vermuthend hingesetzt. Man könnte sogar auffallend finden, dafs nach י"ט Jomtob noch ein „es ist nicht zu trauern" steht, denn es versteht sich das von selbst. In der That fehlt dies „דלא למספד" beim siebenten Kislew. Ob nun שנים oder תרין gestanden habe, es mufs ein עשר ergänzt werden. Es war möglicher Weise ein י als zehn geschrieben und dies ist vor יט ausgefallen oder es ist durch eine Abkürzung von ט(שב) das יט überhaupt erst entstanden.

Dafs aber der zwölfte, nicht der zweite Schebat verstanden werden mufs, geht aus anderen Deutungen, die wir die der Erfüllung nennen möchten, hervor.

Es ist eine berühmte Stelle am Schlufs des Propheten Daniel (12, 11. 12): „Von der Zeit an, wo das tägliche Opfer abgeschafft und der Gräuel der Verwüstung (שקוץ שמם) aufgerichtet ist, sind 1290 Tage. Wohl dem, der erwartet und erreicht 1335 Tage." Der Unterschied von 1290 und 1335 Tagen sind 45 (vgl. Lightfoot Hor. 1. 666). So viel Tage sind aber vom 25. Kislew, an welchem der Tempel geweihet ward durch Judas Makkabäus bis zum 12. Schebat. Nicht mehr

als diese Zeit kann nach der Reinigung des Tempels bis zum Tode Antiochus des Syrerkönigs (Epiphanes) vergangen und aus Freude über dessen Tod wird der Tag ein Festtag geworden sein. Aber auch die 1290 Tage erklären sich dadurch in ihrer Anwendung. Grade nach drei Jahren, auch am 25. Kislew, wurde der „Gräuel der Verwüstung" aufgerichtet (1. Makkab. 4), und Josephus (Ant. 12. 7 6) sagt: „Jene Verwüstung des Tempels erfüllte die Prophezeiung Daniels, die vor 408 Jahren geschehen war, als der Prophet weisfagte, die Macedonier würden den Tempel zerstören." Aber der Befehl der Einstellung des Opfers kam nicht an diesem Tage. Dieser mufs mehrere Monate früher ergangen sein (1. Makk. 1, 47). Von diesem Tage an müssen die 1290 Tage gezählt werden. Von der Weihung am 25. Kislew bis zur Entweihung an demselben Tage sind 3 Jahre = 1080 Tage; die noch übrigen 210 Tage = 7 Monaten treffen auf den 25. Ijar.

Es ist nun interessant, dafs das 3. Buch der Makkabäer eine ähnliche fabelhafte Verfolgung erzählt und schreibt (6, 38): „Man hatte sie aufgezeichnet vom 25. Pachon bis zum 4. Epiphi vierzig Tage lang; ihren Untergang hatte man bestimmt vom 5.—7. Epiphi drei Tage, und sie schmausten bis zum 14; vom 25. Pachon bis 14. Epiphi sind 50 Tage." Nun entspricht der 25. Pachon als der Beginn des Befehls zum Leid der Verfolgten im ägyptischen Kalender dem 25. Ijar, an welchem nach der obigen Berechnung der Befehl des Antiochus ergangen ist. 50 Tage nach ihm, als am 14. Epiphi, ist der 14. Tamus. Auch dieser wird als ein Festtag in der Megilla aufgeführt, wie wir noch sehen werden.

Hierzu mufs noch als interessant gefügt werden: Wie Clemens von Alexandrien erzählt, haben die ägyptischen Christen schon im 2. Jahrhundert den Geburtstag Christi am 25. Pachon gefeiert. Sie thaten dies aber nur, weil er der neunte Monat (vom Thoth an gerechnet) war und so dem neunten Monat im jüdischen Jahr (dem Kislew) entsprach, so dafs also in der That von einem neunten Monat (Pachon) bis zu dem neunten Monat Kislew im Laufe der drei Jahre 1290 Tage vergingen. Der Mythus des 3. Makkabäerbriefs

schlofs sich an einen Festtag des 25. Pachon an, der wahrscheinlich auch nichts anderes als eine Uebertragung des 25. Kislew in den ägyptischen Kalender war, um den 25. des neunten Monats festzuhalten (vgl. mein „Weihnachten" p. 85 etc). Wir haben also die Angabe des 12. Schebat als den Todestag des Antiochus festzuhalten.

2. Parallel lautet ein anderes Datum im Monat Kislew: בשבעה ביה יט, „Am siebenten des Monats ist Festtag". Der Commentar will den Grund im Tode des Herodes finden, welcher aber im Kislew nicht gestorben sein kann, wie eine nähere Betrachtung der Ereignisse nach Herodes Tode unwiderleglich beweist. Nach Herodes Tode wird der König von seinem Sohne Archelaus sieben Tage betrauert (Jos. Ant. 17. 8. 1, *ἐπὶ μὲν ἑβδόμην ἡμέραν*), die Bestattung ist in dieser Zeit eingeschlossen, (was frühere Autoren wunderlicher Weise übersehen haben, vgl. Freret. Memoires del' academie des Inscr. 21. p. 286) wie Josephus ausdrücklich bemerkt (Jüd. Krieg 2. 1. 1): „Nachdem Archelaus seinen Vater sieben Tage lang betrauert und das Volk bei einem glänzenden Leichenmahl bewirthet ..... erschien er mit weifsen Kleidern angethan." Gleich darauf entstehen Volksunruhen (Jos. 17. 9. 1), die mit dem Tode des Herodes in Zusammenhang sind. Archelaus aber will die Unruhestifter noch nicht bestrafen, weil er dadurch von der nothwendigen Reise nach Rom aufgehalten sein würde (Jos. 17. 9. 1., de bello 2. 2. 3), und das Volk, das in grofser Menge wegen des Passahfestes in Jerusalem war (Jos. Ant. 17. 9. 3), leicht Aufruhr machen konnte. Da aber trotzdem blutige Händel am Fest selbst entstanden, verliefs das Volk das Fest (*τὴν ἑορτὴν καταλιπόντες*). Es kann daher der Tod des Herodes höchstens 14 Tage vor dem 15. Nisan — aber nicht vier Monate früher eingetreten sein. (Vgl. Jos. 17. 9. 7.) [1]) Es hat das allerdings für die Chronologen des Geburtsjahres Christi seine Bedeutung gehabt und Männer wie Keppler (de nat. p. 23), Lamy, Calvisius, Freret haben daher die Daten mit mehr oder weniger Befangenheit

[1]) Die Streitigkeiten über diesen so klaren Punkt kann man bei Münter „Stern der Weisen" p. 21 ersehen.

in Betracht gezogen. Ohnedies hat derselbe Commentar schon zum 1. Schebat einen Todestag des Herodes angesetzt; ein anderer Herodes ist nicht denkbar. Herodes Antipas war nicht König und starb in der Verbannung. Agrippa I. scheint überhaupt im Frieden mit den Juden gelebt zu haben. Einen Festtag über den Tod eines Herodes würden ohnedies seine Nachfolger nicht geduldet haben. Die Megilla enthält überhaupt kaum ein Datum, das über die Regierung des Hyrkan hinausgeht. — Eine Parallele zum 12. Schebat aber bildet das Datum allerdings; das scheint der Commentar gespürt zu haben als er an beiden Tagen des Herodis Tod nannte.

Wie am 12. Schebat Freude war über das Sterben des Antiochus Epiphanes — so offenbar am 7. Kislew über den Tod des Antiochus Eupator. Dieser Sohn des Epiphanes war den Makkabäern gefährlicher wie der Vater, obschon er nur zwei Jahr regierte; es wurde am 28. Schebat ein Tag gefeiert: בעשרים ותמניא ביה אינטול אינטיוכס מלכא מן ירושלים. Es war die Belagerung Jerusalems durch Antiochus Eupator dabei gemeint, welche, wie Josephus (12. 9. 5) ausdrücklich erzählt, die Juden in grofse Noth brachte; es wäre die Stadt auch wieder in des Feindes Hände gefallen, wenn nicht plötzlich schlimme Nachrichten aus Syrien gekommen wären, dafs ein Philippus zu Haus Ansprüche machte, den königlichen Thron zu besitzen. „Demzufolge beschlossen sie, die Belagerung aufzuheben und gegen Philippus zu ziehen." Das hat, wie es scheint, sogar der Commentator im Auge. Die Behandlung, die trotzdem dabei Antiochus den Juden zu theil werden liefs, mufste ihnen in der That den Tod des Königs zumal durch die darauf folgende Zwietracht im syrischen Reich als eine erwünschte Thatsache erscheinen lassen.

Eine andere Betrachtung führt uns vielleicht noch näher.

Es mufs auffallen, dafs in dem Datum des 28. Schebat der Name des „Königs Antiochus" voll ausgeschrieben war; warum aber stand nicht am 12. Schebat und 7. Kislew deutlich, dafs der Tod des „Königs Antiochus" Grund des Festtages war. Ich glaube, dafs das ursprünglich der Fall war, dafs es aber aus politischen Gründen nach der Zerstörung Jerusalems weggelassen worden ist. Der Name Antiochus

war bei den Juden die Bezeichnung jedes Tyrannen geworden, wie der von Haman in andern Zeiten für jeden Judenfeind. Auch in der christlichen Gemeinde hatte er diese Bedeutung. Die gespenstige Befana, die als feindliches Gespenst zumal in Italien um Weihnacht umherzieht, ist nichts als Epiphania, das ins Weibliche übersetzte Schreckensbild des Epiphanes, die sich zu diesem verhält, wie das Gespenst Herodias zum wilden Jäger Rode (aus Herodes). Die Uebersetzung dieser Befana (Epiphania) als vom Leuchten, Scheinen benannt, ist das deutsche Gespenst Perahta (Bertha) das ruhelos umherzieht. (Vgl. meine Abhandl. Ahasverus. p. 41.)

Die Römer nahmen es übel auf, wie eine talmudische Erzählung hat, dafs die Juden ihre Fenster als an Freudentagen erleuchteten, wenn der Kaiser in Rom einen Trauertag hatte. So wollte man auch den Schein vermeiden, als ob in der Freude über den Tod eines feindlichen Königs, wenn er auch Antiochus hiefs, die Erinnerung an den Todestag römischer Tyrannen gefeiert würde. Es waren zwei Antiochos, deren Tod man als Festtag feierte, wie es zwei Flavier gab, die den Juden aufs Höchste verhafst waren: Vespasianus und Titus. Sie waren Vater und Sohn wie diese, und was das merkwürdigste war, sie regierten dieselbe Zahl von Jahren. Vespasianus (von 69—79) zehn Jahre wie Antiochus Epiphanes von 174—164, — und Antiochus Eupator zwei Jahre, wie Titus auch. Diese Beobachtung scheint es nun gewifs zu machen, dafs die Megilla diese ihre Form noch in den Zeiten vor dem Kriege Bar Cochba's erhalten und dafs in der That die Daten des 12. Schebat und 7. Kis'ew auf die beiden Antioche gehe — (nicht etwa auf die Kaiser, da Vespasian den 24. Juni und Titus den 13. September gestorben ist).

Dafs aber Antiochus Eupator den 7. Kislew gestorben sein kann, geht daraus hervor, dafs einige Zeit nach seinem Tode die Schlacht der Juden gegen Nikanor stattfand, welche auf den 13. Adar traf, wie wir nun sehen werden.

3. בתליסר ביה (אדר) יום נקנור. „Am dreizehnten Adar der Tag Nikanor."

1. Makkab. 7 am Schlufs heifst es: „Das Volk war sehr fröhlich, hielt an dem Tage ein grofses Freudenfest und be-

schlofs, dafs der dreizehnte des Mondes Adar jährlich gefeiert werden sollte."

Im 2. Makkab. 14, 36 heifst es: „Und sie setzten Alle mit einstimmigem Beschlufs fest, dafs man diesen Tag nicht ungefeiert lassen, sondern den 13. Tag des 12. Monats, der in syrischer Sprache Adar heifst, den Tag vor dem Mardochäustag feiern wollte."

Bei Joseph. (12. 10. 5) heifst es: „Dieser Sieg fiel auf den 13. des Monats, den die Juden Adar, die Macedonier Dystros nennen. An diesem Tage wird noch immer die Erinnerung an jenen Sieg mit allen Ehren begangen und Feiertag gehalten."

Philipp Melanchthon unterschreibt einen Brief im Jahre 1547: „Idibus Februariis, qui dies est Victoriae Macabei, quo vicit Nicanorem superbe minitatum templo." (Lib. Epp. Ph. Mel. ad Joach. Cumerarium. Lips. 1569. p. 571.) Von diesem Datum hat der Talmud (Jerusch. Taanith § II ed. Krot. p. 66.a. Megilla § 1. p. 70.b. cf. Bab. Taan. 15.a) eine eigenthümliche Deutung, deren Text mit Veränderung einiger Worte im Commentar besser erscheint. Wo es dort שלטון heifst, heifst es hier מאפרכי אחד (*ἵππαρχος* oder besser *ὕπαρχος*), wo dort משל בית חשמונאי steht, steht hier מלכות בית חשמונאי. Ein Schimmer von Wahrheit geht durch die Deutung, wenn man die Stelle recht erklärt. Es heifst, dafs der Hyparch: עובר מאכסנדרא שבבל יום ויום und man hat dieses für Alexandria genommen, (auch bei Meyer u. A.) so dafs der talmudische Text selbst so fälschlich abgedruckt ist. Das Wort ist das griech. אכסדרא Exedra, Halle. Wie es im Targum Esther (meine Ausg. p. 66. und die Anm. n. 60) heifst, dafs Haman ging in die Exedra des Sohnes Pandira, so ging hier Nikanor in die אכסדרא שבבל, in die Halle von Babylon, denn es mufs nicht שבבל, sondern so gelesen werden. Es soll damit der heidnisch-babylonische Eifer gegen den Tempel Israels dargestellt werden. In der That wird Nikanor auch 1. Makkab. 7, 1 ein besonderer Feind Israels genannt; noch mehr führt dies 2. Makkab. 14 aus, wo er v. 33 sagt: „So erhob er seine Rechte gegen den Tempel und schwor, wenn ihr mir nicht den Judas gefangen übergebt, so will ich diese Wohnung

Gottes der Erde gleich machen und den Altar umreifsen und auf dieser Stelle dem Bacchus einen prächtigen Tempel errichten.“

Dies berichtet auch Josephus 12. 10. 5: „Er drohte mit gottesschänderischen Worten, er werde, falls ihm das Volk den Judas nicht ausliefere, bei seiner Rückkehr den Tempel niederreifsen lassen.“ Daher rühmen die Nachrichten der Makkabäerbücher und zwar 1. Makkab., „dafs sie dem Nikanor den Kopf und die rechte Hand abgehauen haben, die er stolz ausgestreckt hatte, sie nach Jerusalem brachten und dort aufhingen.“ Mehr noch berichtet 2. Makkab.: „Judas befahl, dafs man Nikanors Haupt abhauen und es mit der Hand und Schulter nach Jerusalem bringen solle ..... Er zeigte das Haupt des verruchten Nikanor und die Hand des Lästerers, die er gegen das Heiligthum des Allmächtigen prahlend erhoben hatte. Darauf schnitt er die Zunge des gottlosen Nikanor aus und liefs diese stückweis den Vögeln vorwerfen, das Andere als Siegeszeichen über die Bosheit vor dem Tempel aufhängen.“ Josephus sagt davon nichts.

Bei der grofsen — allerdings entscheidenden Bedeutung, welche dieser Sieg Nikanors hat, glaube ich etwas hinzufügen zu dürfen.

In dem griechischen Text des Buches Judith (8, 6) steht, dafs Judith nicht gefastet habe an den Vorsabbaten und Sabbaten, an Neumonden und Vorneumonden und an Festen (*ἑορτῶν*) und Freudentagen (ימים טובים nehmlich *χαρμοσυνῶν*) des Hauses Israel. Die syrische Uebersetzung setzt hinzu ועוהדנא דבית איסראל, die Erinnerungstage des Hauses Israel, womit wohl die Tage der Megilla gemeint sind.

In dem vierten Festbrief des Athanasius (aus dem Syrischen übersetzt von Larsow, p. 77) heifst es: „Wie die fromme Judith ..... die Feinde besiegte und den Holofernes tödtete — und die fromme Esther ..... den Untergang des Volkes in Rettung umwandelte, wie denn auch diese Tage von Israel als Festtage angesehen werden.“ Es bezieht sich das offenbar nicht blos auf Esther, sondern auch auf Judith, denn es sagt ja auch ein Zusatz der lateinischen Uebersetzung

in der Vulgata von Judith, dafs die Juden diesen Tag noch später gefeiert haben.

Aber Judith — die apocryphische Erzählung — ist offenbar nur ein Gedicht von der Heldenthat von Judäa oder dem jüdischen Volk, welches als Jehudith abgebildet wird. Es ist ein patriotisches Volksbuch, welches die Thaten von Judäa gegen die Syrer idealisirt. Judäa scheint sich blos der Lust des Feindes hinzugeben. — Das scheinbare Hingeben wird die Ursache des gröfseren Sieges.

Die Grundlagen des Gedichtes sind aus der makkabäischen Zeit entlehnt. Die Schlacht mit Nikanor giebt den Anlafs. Wie dieser kommt Holofernes; wie dieser verliert er sein Haupt, das Judäa ihm abschlägt und zum Siegeszeichen heraushängt. In Holofernes (den *Ὁλοφέρνης*, denn so mufs es geschrieben werden, nicht *Ὀλοφέρνης*, wie die Edd. haben) ist keine historische Person zu sehen. Nie hiefs ein Mann so in der bekannten Literatur. Wenn ein kappadocischer Prinz bei Appian. Syr. cap. 47 und bei Polyb. 32. 20 etc. *Ὀλοφέρνης* heifst, so ist das nur ein Fehler der Abschreiber, wie Schweighäuser bemerkt aus Orophernes. Es wird ein Spottnamen sein und ist eigentlich zu verstehen *Ὁλοφρενήτης* — „ganz von Sinnen“, wie Antiochus Epiphanes im Targum zu Esther genannt wird: פרניטוס nehmlich phrenetisch gleich Epimanes d. i. verrückt. Merkwürdig ist jedenfalls, dafs *Ὁ Νικάνωρ* (mit dem Artikel, wie es meist auch bei Josephus heifst) mit hebräischen Lettern הניקנור grade so viel Buchstabenwerth hat als אלפרנס

ה = 5	א = 1
נ = 50	ל = 30
י = 10	פ = 80
ק = 100	ר = 200
נ = 50	נ = 50
ו = 6	ס = 60
ר = 200	
in Summa 421.	in Summa 421. —

בתרין עשר ביה (אדר) יום סירון. Am 12. Adar ist der Tag Seron. Denn סירון mufs gelesen werden statt der vorhandenen Lesarten. Das Mifsverständnifs des Commentars tritt an dieser Stelle besonders hervor. Er hat: Am 12. Adar war der

Tag Tureinus, welcher לוליינוס ופפוס gefangen genommen hat בלודקיא. Aber wie aus Jerusch. Taanith § 2 und Megilla § 1 hervorgeht, war angemerkt worden, dafs der Tag סירון aufgehoben worden ist, weil an dem Tage die Märtyrer Lulianus (Julianus) und Papus (Josephus) getödtet worden sind, also dieser Trauertag den ehemaligen Freudentag aufgehoben habe. Diese Märtyrer haben mit dem Namen, welchen der 12. Adar trägt, gar nichts zu thun. Sie sollen von Trajanus getödtet sein — daher im Tractat Semachot cap. 8. p. 94. a und Jalkut Schimeoni n. 271. p. 77. a טרגיאנוס geschrieben steht. In der Verwechslung, die sich der Commentar zu Schulden kommen liefs, schrieb er deshalb טוריינוס — während in den talmudischen Texten טירן oder טירון gelesen wird. Es mufs סירון gelesen werden. Der erste grofse Sieg, den Judas erfochten hat, und der ihm Vertrauen beim Volke erworben hat, das überall davon erzählte (1. Makkab. 3, 26), war der über den syrischen Feldherrn Seron, der über die ganze Erhebung der Juden entschied. Dieser hatte auch, wie es heifst (3, 14) gesagt: „Ich will mir einen Namen machen und berühmt werden im Reiche und streiten mit Juda und den Seinen, welche das Wort des Königs verachten.“ Es zog mit dem Seron eine grofse Menge Abgefallener, — und die Schaar des Judas, klein und ermattet vom Fasten, zagte. Da ermuthigte sie Judas, indem er sprach: „Nicht durch die Menge des Heeres kommt der Sieg im Streit, sondern vom Himmel kommt die Kraft“ u. s. w. Daran erinnert das liturgische Gebet der Juden am Chanuka. Judas siegte, die Syrer wurden gänzlich geschlagen und Seron fiel. „Und es begann Furcht und Schrecken vor Judas und seinen Brüdern die Heiden rings umher zu befallen.“ Es sind eben makkabäische Thaten und Daten, die in der Megilla berichtet werden. (Vgl. Josephus, 12. 7. 1.)

Damit fallen aber alle die wunderlichen Hypothesen, die Grätz begonnen und Volkmar (Handb. der Einleit. in die Apocryphen. Judith Fab. 1860), ihm folgend, aufgestellt haben. Es soll ein Tag Trajanus heifsen — aber woher der Grund zum Freudentag! Israel hatte gar keine Gründe mehr, sich zu freuen. Es hat ihn nie geschlagen; ein Sieg über einen

Feldherrn würde, wie bei Nikanor, von diesem benannt sein; sein Tod hat sie nicht befreit. Er starb nicht im Monat Adar, sondern am 8. August.

In der Zeit nach Trajan mitten im Kriege Bar Cochba's Zeit hatte man keine Zeit mehr, Feste einzusetzen, da hob man vielmehr all die neu eingesetzten Feste wieder auf.

Es wurde eben auch abgeschafft der Tag des 12. Adar, weil die Märtyrer gefallen waren in Laodicäa. Wir wissen nichts näheres davon. Was Josephus (14. 10. 20) anführt, läfst auf Verfolgungen schliefsen, die in der Stadt vorgekommen sind; das waren Unruhen zur Zeit Hyrkans, die kaum in Betracht kommen können.

ועשרים ותרין ביה בטלת עבידתא ראמר סנאה להיהא להיכלא.
Das ist ein dunkles nnd bisher offenbar mifsverstandenes Datum. Man hat sich von der falschen Deutung des Commentars verleiten lassen. Dieser erzählt, es bezöge sich das auf נסקלגס, was gelesen werden mnfs גים קלגס, d. i. Cajus Caligula, der Götzenbilder gesandt habe, sie im Tempel aufzustellen. Die Botschaft davon kam nach Jerusalem am 1. Tag des Laubhüttenfestes. Da hatte Simon hazadik das erschrockene Volk getröstet und im Augenblick (מיד) hatte er ein Bath Kol gehört: Getödtet ist Cajus Caligula und aufgehoben seine Befehle, wie auch Jerus. Sota § 9. p. 24 berichtet wird. Nun ist richtig, dafs Caligula in den Tempel seine Bildsäule setzen wollte und zuletzt auf Bitten des Agrippa und die Vorstellungen des Petronius den Befehl zurücknahm — nur dafs die Nachricht vom Tode des Kaisers früher als dieser Brief ankam (vgl. Philo Ges. an Caj. § 43 etc. und Jos. Ant. 18. 8. etc.); aber was der Commentar erzählt, ist sagenhaft. Simon hazadik kann nicht mehr gelebt haben, daher Rapaport (Kerem Chemed 7. 203) Simon hacohen lesen wollte; er kann am Laubhüttenfest kein Bathkol gehört haben, dafs Caligula getödtet sei, denn das ist den 24. Jan erst geschehen und kann auch mit dem Datum des 22. Schebat nichts zu thun haben. Es heifst da בטלה עבידתא. Von einer Bildsäule ist dabei nicht die Rede — und diese wurde auch nicht zerstört, sie war ja noch gar nicht im Tempel; sie sollte erst hineinkommen, der Befehl war ja auf-

gehoben; es hätte dann der Tod Caligula's gefeiert sein müssen. Wenn es dann heifst, dafs sie der כנאה der Feind hinein bringen liefs, so würde vom Kaiser so nicht geredet sein. Sein Name oder der König oder Tyrann würde gestanden haben. Es ist schwerlich anzunehmen, dafs ein Festtag gefeiert wurde, wo ein eigentliches Datum gar nicht anzugeben war.

Vielmehr ist das Ereignifs, auf welches sich das Datum bezieht, gewifs ein anderes. Einer, der wirklich ein Feind und Nebenbuhler von Judas Makkabäus genannt werden konnte, war der verrätherische Hohepriester Alkimus, und dieser ging im 2. Monat des Jahres 153 der seleucidischen Aera, d. i. etwa im Marcheschwan damit um, die alte Mauer des Tempels zu zerstören, welche die Propheten gebaut haben (1. Makkab. 9, 1 und Joseph. 12. 10. 6); wie er damit begann, „traf ihn die Hand des Herrn, dafs er sprachlos zur Erde sank und nach schrecklichen viele Tage dauernden Qualen starb." Grade weil es der feindliche Hohepriester war, der sich an des Tempels Heiligthum vergriff und weil mit seinem Tode Judas der Makkabäer Hoherpriester ward, mufste der Tag seines Todes ein merkwürdiger sein. Es wird also das Datum zu übersetzen sein, „am 22. Tage Schebat wurde verhindert das Werk, von dem der Feind sagte, es müsse am Tempel geschehen."

Nur weil es ein Priester war, nannte man den Tag nicht wie den „Tag Nikanor" oder den „Tag Seron", sondern bezog ihn auf das Werk, dafs er gottloser Weise unternommen hatte.

בעשרים ותלתא באייר נפקו בני חקרא מירושלים. Am 23. Ijar zogen die Männer der Burg aus Jerusalem. 1. Makkab. 1, 33 heifst es: „Die Syrer bemächtigten sich der Stadt Davids, umgaben sie mit einer grofsen starken Mauer und festen Thürmen und sie ward das Castell der Syrer. Sie befestigten sich hier, brachten hierher ihre Beute und den Raub Jerusalems „*καὶ ἐγένοντο εἰς μεγάλην παγίδα* (למוקש) und sie wurden bedrohlich für das Heiligthum und „zu einem bösen Satan (*διάβολον πονηρόν*) für das ganze Israel."

Ihretwegen flohen die jüdischen Einwohner hinweg, denn es war keine Sicherheit gegen ihre Einfälle und Gewaltthaten;

es wird auch weiter geklagt, „Jerusalem war unbewohnt und öde, das Heiligthum war geschändet und Fremdlinge auf der Burg“ υἱοὶ ἀλλογένων) 1. Makkab. 3, 45. Als Gorgias dem Heere des Judas nachzieht, um ihn zu überfallen, waren Leute aus der Burg seine Wegweiser (1. Makkab. 4, 4). Als Juda den Tempel zu reinigen unternimmt, läfst er die Burg belagern, um nicht in seinem heiligen Werk gestört zu sein (1. Makkab. 4, 4). Die in der Burg (οἱ ἐκ τῆς ἄκρας), heifst es (6, 18), bedrängten das Heiligthum fortwährend, suchten ihnen Böses und Feindseligkeiten aller Art anzuthun und waren ein Bollwerk für die Feinde (στήριγμα). Deshalb beginnt bereits Juda die Burg zu stürmen. Einige aber entkommen aus der Burg und bitten Antiochus Eupator um Entsatz. Dieses gelang zu gut. Juda wird geschlagen. Ein glückliches Ungefähr verhindert gröfseres Unglück, aber die Festungswerke des Tempels werden dabei niedergerissen (1. Makkab. 6, 62). Noch späterhin befestigte Bacchides die Burg und bewahrte in derselben die Geifseln, die er sich im Lande geben liefs (1. Makkab. 8, 52. 53). Diese Geifseln werden dann von τοῖς ἐκ τῆς ἄκρας an Jonathan ausgeliefert (10, 9.) Bereits Jonathan beginnt die Burg mit aller Macht zu belagern (11, 20). König Demetrius ist darüber ungehalten, doch Jonathan weifs ihn zu beschwichtigen. Endlich bittet er ihn, die Besatzung aus der Burg abzurufen (ἵνα ἐκβάλῃ τοὺς ἐκ τῆς ἄκρας), weil sie unaufhörlich die Juden befeindeten (11. 41). Demetrius verspricht dies zwar, bricht aber sein Wort, nachdem Jonathan ihm die Dienstleistung, welche er verlangte, erwiesen hatte. Letzterer beschlofs endlich, eine Mauer zu errichten zwischen der Stadt und zwischen der Burg, um letztere ganz zu isoliren und für die Stadt unschädlich zu machen (12, 36). Denen auf der Burg wird in der That ihr Verweilen immer schwieriger. Vergeblich flehen sie Tryphon um Ersatz oder Proviant an (13, 21). Er kann ihnen den nicht gewähren; sie capitulirten deshalb und Simon, der auch diesen Fallstrick aus Juda entfernte (13, 49), — wie nun der Verfasser des 1. Makkabäer erzählt — hielt im Jahre 171 am 23. Tage des zweiten Monats seinen Einzug mit Lobgesängen, Palmzweigen, Cithern.

Cymbeln, Harfen, Hymnen und Dankliedern, dafs der grofse Feind aus Israel getrieben ward, und er bestimmte jährlich diesen Tag mit Freuden zu feiern (13, 51).

Denn allerdings erst dann befand man sich im Besitz der Stadt in Sicherheit und Ruhe, als kein Castell mehr in den Händen der Feinde geblieben war.

Das zweite Buch der Makkabäer reicht mit seiner Erzählung nur bis zum Siege über Nikanor, kann also von der Eroberung über die Burg nichts erzählen.

Josephus aber (Ant. 13. 6. 6) hat eine Angabe, die im 1. Buch der Makkabäer nicht enthalten ist, dafs Simon die Burg nach der Eroberung der Erde gleich gemacht habe.

Was das Sprachliche angeht, so mufs בני חקרא gelesen werden, wie auch der Targum für *ἄκρα* zu haben pflegt. Auch die Mischna (Erachin 9. 6) hat ein חקרא של גושחלב, nehmlich Giscala, ein fester Ort, welcher der letzte war, der sich den Römern ergab (Jüd. Krieg 4, 2. 1). Im Babylon. Talmud erscheint mehr אקרא (wie אקרא דאגמה, אקרא דטובלקנו, אקרא דסליקום).

Aber in einem hat man dem Commentar Unrecht gethan. Wenn er von einem מקום הקראים spricht, meint er nicht die Karäer, sondern er hat aus הקרא wie er liest, eine Mehrheit „die Burgleute" gebildet, wie griechisch *ἀκραῖοι*, und es ist nur die Schuld der Uebersetzer, wie Seldens (de Synedriis, p. 1215), Meyers (p. 13) und Anderer, wenn sie Karäer übersetzten. Ein falsches Citat bei Buxtorf liefs קראים lesen, wo מינות stehen soll, liefs meinen, als ob überhaupt Karäer schon im Talmud vorkommen, was wohl nicht der Fall ist, was Andere aber von Hörensagen meinten. (Vgl. Kohl, Magaz. f. Lit. d. Ausl. 1839. n. 67. 68. cf. Kirchheim im Oriental. Litbl. 1846. n. 2. p. 22. not.)

Dafs die Bedeutung der Eroberung einer Burg grofs genug war, um einen festlichen Tag daran zu schliefsen, kann nicht bezweifelt werden; sagt doch Cicero (Catil. 3. 1), „jene Tage sind nicht minder angenehm und berühmt, an welchen wir bewahrt werden, als jene, an denen wir geboren werden", — und die Geschichte der Akropolen und

Arces im Alterthum bezeugt hinreichend, wieviel Knechtschaft die Zwinguris der alten Tyrannen über die Völker brachten. Timoleon war es, der die Tyrannenburg von Syrakus bricht „τὰ τυραννεῖα κατέσκαψε“ (Diodor lib 16. cap. 17) als er die Epipolae, eine Höhe, die Aehnlichkeit mit Zion hatte, eroberte. Man feierte deshalb Timoleons Geburtstag, wie die Makkabäer den 23. Ijar. Cornelius Nepos erzählt (20. 5): „Denn die gröfsten Schlachten that er an seinem Geburtstag, daher es geschah, dafs Sicilien seinen Geburtstag als Fest feierte.“ Dieselbe Bedeutung und Schicksale hatte die Cadmea bei Theben durch deren Eroberung Pelopidas sich grofsen Ruhm erwarb.

בעשרים ושבעה ביה (Ijar) איתנטילו כלילאי מיהודא ומירושלים.
„Am siebenundzwanzigsten Ijar werden die Bekränzten entfernt aus Judäa und Jerusalem.“ Dieses ungemein interessante Datum ist von dem Commentar und den Späteren völlig mifsverstanden. Schon oben habe ich bemerkt, dafs der Kampf, den das jüdische Bekenntnifs zu bestehen hatte, zumal von dem griechischen Cultus des Dionysus ausging, der alle Reize, alle Lust, alle mystischen und sinnlichen Versuchungen in sich schlofs. Seine Wanderungen stellen die Ausbreitung seines Cultus hervor. Festzüge, pomphafte Processionen, jubelnde Männer und Frauen in bacchantischer Lust wurden überall an seinem Cultus gesehen. Die Griechen glaubten seinen Dienst in der Erscheinung der Leviten wieder zu finden, zumal auch der Gott den Beinamen Evios hatte. (Plut. Tischreden. 4.) Andererseits schrieben sie den Xudraka, einem indischen Volk, eine Abstammung von Dionysus zu, weil in ihren Gebieten Reben wachsen und ihre Könige festliche Aufzüge mit Pauken und Cymbeln in buntfarbigen Kleidern veranstalteten. (Vgl. Lassen, ind. Alterthumskunde. 2. 730).

Alexander der Grofse sah in Dionysos gewissermafsen sein Vorbild; ihm folgte er auf seinem indischen Feldzug nach; es war ein grofser Staat des Dionysos, den er begründete und dessen Gottheit zumal im üppigen Reich der Seleuciden verehrt ward, aber von keinem mehr als von Antiochus Epiphanes. Man hat diesen Namen durchaus mifsverstanden. Epiphania war eine Erscheinung Gottes in irdischer Gestalt.

Man sprach von einer Epiphania des Apis. (Vgl. mein Weihnachten. p. 24.) Epiphanes theos war ein sichtbar gewordener Gott. Von den Münzen des Königs, der zuerst mit Strahlen um das Haupt abgebildet ist (Eckhel, Doctr. Nummorum III. 323), enthalten die meisten die Inschrift: *Βασιλέως Ἀντιόχου Θεοῦ ἐπιφανοῦς* (vgl. Rasche, Lex. Num. 1. 1. 820), aber es giebt auch Münzen, die noch deutlicher die Einbildung des Königs ausdrückten und wo es heifst: „*Βασιλέως Ἀντιόχου ἐπιφάνους Διονύσου*", also der sichtbar gewordene Dionysos. (cf. Gefsner, numismata reg. Maced. Tig. 1738. p. 25.) Die Samaritaner schrieben an ihn als „*Ἀντιόχῳ Θεῷ ἐπιφανεῖ*", dem sichtbar gewordenen Gott. Als solcher wollte er verehrt sein; die Wunderlichkeiten seiner Erscheinung kommen daher (vgl. Vom Nil zum Ganges. p. 81); so versteht man auch, was Heliodor bei Athenäus erzählt (II. 45.c., cf. Fragm. Histor. Graec. ed. Paris. IV. 425), dafs er in eine Quelle zu Antiochien Wein gemischt habe. Daher kam es auch, dafs die Griechen ihn statt Epiphanes einen Epimanes, einen Verrückten genannt haben. (cf. Athenäus. p. 193 und 438.) Hiedurch klärt sich die ungelöste Stelle im Daniel 12, 37: „Er wird alle Götter nicht verehren, sondern über Alles sich erheben, ולאלה מעוים על כני יכבד". Ich will hier nicht alle die wunderlichen Deutungen aufzählen, welche das Wort מעוים erhalten hat. Es mufs vor allen Dingen gelesen werden מעוים mit ם; anstatt des m mufs man ein נ und einen Nysios darunter verstehen, welcher (wie er auch Nysios von Nysa heifst) der Dionysios ist. Dafs der Prophet das dio im heiligen Wort wegläfst, versteht sich von selbst. Es ist auch nicht unmöglich, dafs mysios genannt worden, um eine schlimme Nebenbedeutung hier vorzubringen, die sich in *μυσαρός, μυσάχθης* etc. findet.

Eine der wunderlichsten Erscheinungen ist, dafs in der Liturgie der Juden zum Mussaf am Jomkippur (ed. Heidenh. p. 9) vier räthselhafte Namen vorkommen, an denen man die 22 Buchstaben zählt (wie das Alfabet hat), die aus den Versen des Aaronitischen Priestersegens gezogen werden und nicht deutlich ausgesprochen werden dürfen. Sie heifsen

אנקתם פסתם פספסים דיונסים

man will sie wie hebräisch erklären; es ist aber nur eine Formel aus dem heidnisch-griechischen Cultus und mufs so gelesen werden:

אַנַקְתֶם פֶּסְתֶם פַּמְפֶּסִים דִיוֹנְסִוֹם

d. i. *ἄνακτες*, die Götter Hephaestos und der allberedende, gewinnende Dionysios, eine schon im Allgemeinen höchst interessante Formel, in welcher Hephaestos und Dionysios als die *παῖδες* des Zeus, wie die Dioskuren den Namen Anaktes führen. Dionysos war ein Symbol des Weins, des berauschenden und begeisternden. Oinos kommt sogar für Dionysos vor. Den Wein liebt der Epheu. In den Geoponica (11. 29. ed. Niclas III. 835) heifst es: „Kittos (Epheu, *κισσός*) war einmal ein Jüngling und Tänzer des Dionysos, der beim Springen stürzte und starb. Da hatte die Erde eine Pflanze hervorgebracht, dem Jüngling gleichnamig und welche die Gewohnheit des Jünglings nachahmte. Denn so bald sie aus der Erde hervorgeht, umschlingt sie den Weinstock auf dieselbe Weise wie der Jüngling bei seinen Tänzen zu thun pflegte.“ Die Fabel ist lehrreich; sie zeigt die Bedeutung der Tänze, als Symbole der Umschlingung des Bacchus — und giebt den Grund der Verehrung des Epheu im Dionysischen Gebrauch an, weil er den Wein, d. i. Dionysos umschlingt. Er ist das Zeichen der Liebe zum Gott. Daher heifst Dionysos *κισσεύς*, als der mit Ephen geschmückte. Daher hiefsen seine Anbeter und Diener *κισσοφόροι*. Dionysos wird angerufen *Εὐΐε κισσοχαῖτ' ἄναξ*. Denn *κισσοχαίτης*, *κισσοχίτων* hiefsen Epheugeschmückte. Epheu war das bestimmte Symbol des Bacchusdienstes. Haupt und Thyrsus waren bekränzt. Als die Macedonier, wie Arrian erzählt (Exp. Alex. 5. 2) in Indien Epheu fanden, machten sie mit Eifer Kränze daraus, setzten diese auf und sangen Loblieder zu Ehren des Gottes. Kränze trug man überhaupt zum Opfer, Epheukränze im Bacchnsdienst. Nun war es grade der Dionysosdienst des Königs Antiochus, welcher den Juden jener Zeit aufgedrängt werden sollte. Das Losungswort und Zeichen derer, die ihm anhingen, war der Epheukranz. Die Bacchusdiener trugen Kränze. Im 2. Buch der Makkab. 6, 7 heifst es: „Man führte die Juden mit bitterm Zwang am Geburtstag des Königs jeden Monat zum

Opfer hin. Und als das Dionysusfest gefeiert wurde, zwang man sie, mit Ephenkränzen dem Dionysus zu Ehren einherzugehen (*κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν*). Im 3. Buch der Makkab. 2, 29 heifst es: „Diejenigen, welche in die Klasse des gemeinen Volkes eingeschrieben werden wollten, sollten sich an ihrem Leibe mit einem eingebrannten Ephenblatt bezeichnen lassen, welches das Abzeichen des Dionysus war" (*παρασήμῳ Διονύσου κισσοφύλλῳ*).

Es hatte daher einen grofsen Sinn, wenn der 27. Ijar gefeiert wurde, weil an ihm die Bekränzten vertrieben wurden aus Judäa und Jerusalem. Das Land wurde vom Bacchusdienst gereinigt, die Reinheit der Religion Israels wieder hergestellt — und wenn der 27. Ijar genannt ist, darf man wohl eine Verbindung mit dem 23. annehmen. Mit der Erstürmung der Burg wurde jeder Halt des Griechenthums gestürzt.

Der Commentator hat gar keine Vorstellung von der Bedeutung des Tages. Wenn es auch aus dem Leben des Heidenthums ist, was er berichtet — so doch aus dem römischen; es heifst daselbst: „In den Tagen des griechischen Königreichs brachten sie Kränze von Rosen und hängten sie an die Thüren der Götzenhäuser und an die Thüren der Kaufläden und Höfe und sangen Götzenlieder und schrieben an die Stirn des Ochsen und des Esels, dafs ihre Herren keinen Theil hätten am Gotte Israel, wie die Philister thaten, wie es heifst (1. Sam. 3, 13—21): kein Schmied fand sich und es war ein Stumpfmachen der Schneide." Dafs unter Ochs und Esel hier nicht die Thiere, sondern symbolisch Menschen verstanden werden, geht aus der Hinzufügung von 1. Sam. 3, v. 19 hervor: es war damals חרש kein Schmied da. Denn unter חרש wird im geistlichen Sinne des Talmud ein Frommer und Gesetzkundiger verstanden. vgl. Chagiga 14a. Gittin 88a. Interessant ist auch, dafs das פיפיות in Psalm 149, v. 6 „sie sollen scharfe Schwerter haben" (Jalkut Ps. n. 889) auf „jenen חרש Schmied" angewendet wird; es ist nur ein Schwert, das aber auf beiden Seiten schneidet — die eine Schneide sei das Gesetz, die andere die Tradition, grade wie

der Apostel das Wort Gottes ein zweischneidiges Schwert nennt.

Die Schrift des Tertullian „über den Kranz des Soldaten" enthält ähnliche Meinungen, wie sie über den Gebrauch von Kränzen bei den Juden galten. In der Mischna Aboda sara 1, 4 wird verboten, in bekränzte Läden zu gehen. Tertullian sagt: „Es wurden bei den Heiden unsittliche Häuser, Abtritte, Stampfmühlen, Kerker, Elementarschulen, Amphitheater, Leichenkammern und Todtenbahren bekränzt" (cap. 13). Weil das Kranztragen damals immer einen heidnisch-religiösen Charakter trug, wollte ihn der christliche Soldat bei der Form der Donativa nicht aufsetzen und darum lieber dulden. Allerdings waren Kränze jener Zeit häufigster Opferschmuck. Philo (Gesandtsch. an Cajus cap. 2) sags: „Man sah in den Städten nichts als Altäre, Opferthiere und feierliche Opfer, nichts als Leute in festlichen Kleidern, mit Kränzen geziert."

Bis in die Sage ging der Brauch hinein; in der Erzählung des Pseudokallisthenes (cap. 13) wird berichtet, dafs, als Alexander geboren ward, eine allgemeine Bekränzung stattfand (was Weismann Alexander des Pfaffen Lamprecht, II. p. 17 nicht verstand).

בעשרים וחמשא בסיון איתנטילו דמסנאי מיהודא וירושלים. Dieses Fest wird auch Sanhedrin 91a erwähnt, aber am 24. Nisan, was doch nicht blos ein Schreibfehler sein kann.

Der Commentar, wie die talmudische Erzählung sind weit ab von seiner Erklärung; seltsam genug haben die älteren Erklärer, Buxtorf eingeschlossen, es nicht verstanden. Es bedeutet „am 25. Tage Siwans sind die Zöllner aus Jehuda und Jerusalem entfernt worden". דמוסיא kommen mehrfach als Staatssteuern „tributa publica" vor (vgl. Aruch דמם und meine Geschichte der Juden p. 7. und not.). Ueber den Gebrauch von *δημόσια* vgl. Du Cange, Gloss. Graec. p. 288. Die am 25. Siwan vertriebenen דמסנאי werden durch das bekannte *δημοσιώνης* erklärt, das griechische Wort für publicanus, wie es auch für *τελώνης*, den Zöllner steht. Es waren überall gefürchtete Leute. (Im Stephanus wird aus Diodor citirt *ὑπὸ τῶν δημοσιωνῶν διαρπαγέντες*.)

Im Jahre 170, so schreibt das 1. Buch der Makk. 13, 41, wurden die Israeliten von dem Joch der Heiden frei — denn der König Demetrius schrieb an Simon: „Die fiskalische Steuer (die Krone), die ihr uns schuldig waret, und wenn sonst noch andere Schatzungen von Jerusalem zu bezahlen waren, sollen nicht ferner bezahlt werden“. Da dies Schreiben vor dem 23. Ijar an Simon ankam, so ist es möglich, dafs sich das Datum in Sanhedrin 91a vom 24. Nisan darauf bezieht. Allerdings kam an Simon noch ein zweites Schreiben von Antiochus, dem Sohne des Demetrius, worin noch einmal wiederholt wird: Alle rückständige Schulden an den Fiskus und alle künftige Abgaben sollen Dir auf immer erlassen sein. Dieses Schreiben könnte vom 25. Siwan datirt sein, man konnte doch aber nur an einem Tage das Fest gefeiert haben. Historisch passender würde nun der 24. Nisan erschienen sein. Es scheinen Redaktionsirrthümer schuld zu sein. Die Feier eines 24. und 25. konnte dieselbe sein und der Redakteur hat ein עשרים חמשה ביה statt unter Nisan unter Siwan gestellt. Solche Irrthümer scheinen auch mit dem Bericht, den der Commentator anschliefst, vorgegangen zu sein, die in keiner Weise zum Texte passen. In dem Hypomnesticum Josephi (Fabric. Cod. Pseudepigr. p. 263) wird ein Festtag im Nisan erwähnt, wo Judas Makkabäus die Burg lustrirt habe. Es ist nicht unmöglich, dafs sich das auf den 24. Nisan bezieht. Was mich ferner bestimmt, dem 24. Nisan die Bedeutung zu geben, ist der Umstand, dafs vom 24. Nisan bis zum 24. Kislew grade neun Monate sind. Wenn auch viele Jahre zwischen der Befreiung des Landes durch Simon nnd der Weihung des Tempels vergangen sind — es waren 22, wie die Zahl der Buchstaben im Alphabet — so bildete doch der Kalender eine chronologische Tafel, auf der man solche Zusammenhänge ebenso liebte, wie dies mit dem Kalender der Christen der Fall war. Die Heiligentage sind auch nicht in allen Gegenden an demselben Datum. Sie haben untereinander ihre Beziehungen. Mit dem 25. December steht der 25. Januar (Pauli Bekehrung), mit dem Abend des Tages, dem 24. December der 24. Juni, der Johannistag, in Ver-

bindung. Die Zahl 24 (Abend) und 25 tritt bei beiden Daten, den 24. Nisan und 25. Siwan, heraus.

Ueber die Sagen von Gebia Pesisa und die בני אפרקיא, die **hier** nichts als Afrikaner neben den „Söhnen Aegyptens“ sind, mufs anderswo gehandelt werden.

בשבעה עשר ביה (Elul) איתנטילו רומאי מיהודא וירושלים. Auch dieses Datum ist mifsverstanden, indem man wunderlicher Weise רומאי mit Römer übersetzte. Die Römer waren den Makkabäern befreundet und würden auch so nicht genannt worden sein. Das Datum ist höchst interessant. Es waren die schlimmsten Leute von allen, deren Vertreibung hier gefeiert wird. Die „Burgleute“, die „Bekränzten“, die „Zöllner“ waren Feinde Israels und standen aufserhalb der Gemeinde. Es gab aber seit dem Aufstande der Makkabäer Leute und Parteien in Israel selbst, die namentlich Gegner der streitenden Helden waren, die die Macht dieser beneideten und das Hohepriesterthum nicht in ihre Hände kommen lassen wollten. Das waren Männer wie Menelaos und Alkimos, die mit ihren Leuten den Syrern halfen und die Eigenthümlichkeiten Israels ihnen verriethen. Sie hiefsen in dem 1. Makk. *ἀσεβεῖς, ἄνομοι* (פשעים, חטאים etc.), bei Josephus *ἀσεβεῖς* und *πονηροί* (רשעים); so heifst es 1. Makk. 6, 22: „Und es gesellten sich zu ihnen einige Ruchlose (Abtrünnige, Verräther) aus Israel und sie gingen zum Könige“ etc. 1. Macc. 7, 5: „Es kamen zu ihm alle Untreuen (*ἄνομοι*) und abtrünnige Männer aus Israel und Alkimus führte sie, der Hohepriester werden wollte.“ cf. 7, 22: „Und Alkimus wandte Alles an, das Hohepriesterthum zu erhalten und es versammelten sich zu ihm Alle, welche ihr Volk nicht in Ruhe liefsen ..... Da nun Judas all das Unheil sah, welches Alkimus und die Seinen von den Söhnen Israels anrichteten, **schlimmer als die Heiden** (*ὑπὲρ τὰ ἔθνη*). 9, 17: „Und nach dem Tode des Judas da grünten die Untreuen“ (*ἄνομοι*). Die besondere Stelle im 1. Makk., worauf sich unser Datum bezieht, ist der Ruhm Simons, dafs er (1. Makk. 14, 14) wegschaffte jeden Untreuen und Bösen *ἄνομον καὶ πονηρόν*, פשע und רשע). Aus Josephus will ich noch anführen (Joseph. 12. 6. 4), „nichtsdestominder

blieben in der Burg von der Menge (vom Volk) viele Abtrünnige und Böse (*ἀσεβεῖς καὶ πονηροί*).“ Von Menelaus wird gesagt (12. 9. 7), „er sei ein *πονηρὸς καὶ ἀσεβής* gewesen, welcher, damit er die Herrschaft sich erwürbe, das Volk nöthige, von den eigenen Gesetzen abzufallen.“ (cf. Jos. 13. 2. 1.)

Diese sind es, welche unter רמאי zu verstehen sind; es sind die Gegner der makkabäischen Helden, die Feinde und Neider ihres Ruhmes und ihrer Macht. Das Datum des 17. Elul scheint in Verbindung gesetzt werden zu müssen mit dem 18. Elul, an welchem das Volk auf eine kupferne Tafel schreiben liefs, wie grofs die Verdienste der Makkabäer, zumal Simons, waren, die in einem Gedächtnifsstein der Burg Zion befestigt ward (1. Makk. 14). Die Makkabäer machten nicht diesen zu einem Festtag — aber den Tag zuvor und widmen ihn der Erinnerung an die Austreibung ihrer eigentlichen Gegner und der Freiheit Israels überhaupt. Es lautet also: „Am siebzehnten Elul wurden die Verräther aus Judäa und Jerusalem weggeschafft.“ Der Commentar hat, so fabelhaft ist, was darinnen ist, eine Ahnung davon. Er spricht von solchen, welche den Feinden verriethen (vgl. Sanhedrin 32, 6), wenn irgend eine Beschneidungsfeierlichkeit vorgenommen wurde, weil diese verboten war. Was er von der That des Mathatias erzählt, dafs er sich empört habe, weil ein Krieger seine Tochter verführen wollte, ist nur den ähnlichen Geschichten nachgeahmt, die man von der Revolution gegen Pisistratus und Tarquinius Superbus erzählt. Die Spione waren so eifrig, dafs, wenn sie die Stimme einer Hausmühle auf einem Kahne hörten oder ein Licht in einer Ecke hinter der Tempelmauer sahen (בברור חיל), sie es gleich anzeigten.

בגי בתשרי איתנטלית אדרכתא מן שטריא. Dieses Datum blieb bisher ein Dunkel durch eine falsche Lesart. Es heifst nicht אדרכתא und nicht אדרבתא (wie Roschhaschana 18. 6), sondern אנדרנתא *ἀνδριάντα* von *ἀνδρίας* Bild. *Ἀνδριαντάριον* war das Siegel, auf welchem ein Bild war. So lange die Syrer Herren waren, mufste auf Verträgen ihr Name und Bild gesetzt werden. Mit der Selbständigkeit, die Simon gewann, hörte dieser an Götzendienst streifende Brauch auf. 1. Makk. 13, 41 heifst es: „Im Jahre 170 wurden die

Israeliten vom Joch der Heiden frei und das Volk fing an in Verschreibungen und Kaufbriefen die Jahreszahl zu setzen: im ersten Jahr Simons, des Hohepriesters, Lehrers, Feldherrn und Fürsten der Juden.“ Auch in der Denktafel für Simon stand, dafs Contracte mit Vorsetzung seines Namens geschrieben werden (14, 43). Auch dieses Datum scheint mit dem 18. Elul im Zusammenhang zu stehen, denn nicht eher als die Volksanerkennung statt gehabt, war es möglich, die neuen Urkunden in der neuen Form auszustellen. Es geschah dies mit dem neuen Jahr — da vom 1. Tisri das Neujahr des socialen Lebens begann. Da nun aber am 1. und 2. Tisri das Neujahrsfest war, so erschien der 3. Tisri als der erste Tag, an welchem die Contracte der Freiheit ausgestellt wurden. Gewifs eine aller Zeiten würdige Erinnerung.

Es kommen nun Erinnerungstage an Helden- und Befreiungsthaten, die in Städten aufserhalb Jerusalems sich ereignet haben. Zum 15. und 16. Siwan heifst es nun:

ב"טו ביה ובטז" ביה גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא: „Am 15. und 16. Siwan werden vertrieben die Männer von Bethsan und der Ebene.“

Dieses Datum ist lehrreich für die ganze Entstehung der Megilla. Sonderbar genug war es noch nie aufgefallen, dafs hier der 15. und 16. nach dem 17. stand, was doch unmöglich war, wenn der Commentator den Kalender selbst geordnet hätte. Es fehlt auch das Wort דלא למספד, wie bei manchen andern historischen Daten. Man erkennt daraus, dafs der Commentator Copien talmudischer Tractate benutzt hat, deren Angaben er, wie sie dort hinter einander standen, ohne eigene Kritik entlehnte. In den talmudischen Tractaten war kein Grund einer chronologischen Ordnung — hier aber hätte sie bei einer selbstständigen Thätigkeit sichtbar werden müssen. Dafs dem Commentator andere Texte des Talmuds vorgelegen haben, zeigt sich an mehreren Stellen. Die Thatsache, welche berührt wird, ist gleichfalls lehrreich.

Bethsan oder Skythopolis am *μέγα πέδιον*, der grofsen Ebene, ist bekannt. Wo 1. Reg. 4, 12 בית שאן steht, hat Josephus Mega Pedion. Nach ihm ist diese Ebene der Schauplatz, wo Absalon geschlagen ward (Ant. 7. 10. 2). Eine

schöne Schilderung seiner Lage giebt im Mittelalter Esthor-haparchi (cf. Zunz in Ashers Benjamin p. 400. 401).

Es handelt sich im gegebenen Datum um eine Vertreibung der Feinde aus Bethsan und der grofsen Ebene. Ich glaube, dafs dieses Faktum, welches doch für wichtig genug gehalten werden mufste, in 1. Makk. 13, 43 geschildert ist. Zwar steht da „in jenen Tagen" „*παρενέβαλε Σίμων ἐπὶ Γάζαν*", aber das ist eine falsche Lesart, die man sonst in *Γάζαραν* verbesserte, was nicht wahrscheinlich ist, da *Γάζαρα* mehrfach vorkommt. Ich denke, dafs dafür *Βήθσαν* gelesen werden mufs. Als Simon die Stadt belagerte, heifst es, liefen die Einwohner mit Weibern und Kindern auf die Mauer, zerrissen ihre Kleider, schrieen laut, baten um Gnade und sagten: verfahre nicht mit uns wie wir es mit unserer Bosheit verdient haben, sondern nach deiner Gnade. Simon bewilligte ihnen Gnade, bekämpfte sie nicht weiter, warf sie aber alle aus der Stadt hinaus, reinigte die Häuser, in welchen Götzenbilder waren und zog dann mit Preis und Lob hinein. Wenn zwei Tage genannt werden, so galt wohl der eine für Bethsan, der andere für die Einwohner der Ebene überhaupt.

בשבעה עשר בסיון אחידת מגדל צור. Am siebzehnten Siwan fand die Eroberung der Burg Zur (d. i. Bethzur) statt.

Dafs hier Bethzur (*Βαιθσοῦρα*) genannt ist, kann nicht bezweifelt werden. Die Stadt liegt an der Grenze Idumäa's und wird die festeste Stadt Judäa's genannt (Joseph. Ant. 13. 5. 6., daher מגדל). Judas Makkabäus erfocht dabei einen Sieg (1. Makk. 9, 53; Jos. 12, 8. 7) und befestigte die Stadt. Später fällt sie nach langer Vertheidigung wieder in die Hände der Syrer (Jos. 12, 9. 4; 1. Makk. 6, 31) und blieb in deren Händen, bis sie Simon wieder in die Hände der Juden brachte. Dieses Ereignifs ist gemeint, wie es 1. Makk. 11, 65 heifst: Er belagerte Bethsura, lag viele Tage davor und schlofs sie ein; endlich dachten die Belagerten daran, um Gnade zu bitten. Er gewährte sie ihnen, warf Alle von dort hinaus, nahm die Stadt ein und legte eine Besatzung hinein. Es wird auch unter seinen Thaten aufgezählt, dafs er Gazara (vielleicht wieder für Bethsan), Bethzur und der Burg sich bemächtigt habe. (*ἐκυρίευσε Βαιθσούρων*. 1. Makkab. 14, 7.)

Die Erklärungen des Commentars nnd des Talmud (Megilla 6a cf. Lightfoot hor. hebr. 2. 213. Cent. Chorag. § 57) sind seltsam verwirrt. Er versteht darunter Caesarea (am Meeresstrand בין החולות), weil von einem Thurm (מגדל) die Rede ist und dieser den Namen „Thurm des Straton“ getragen hat. Er nennt es „Tochter Edoms“ בת אדום, weil er die Lage von Bethzur an der Grenze Idumäa's mit Caesarea verwechselt, das eine Römische Colonie und Benennung — also von Edom = Rom gewesen ist.

Zunz (Ashers Benj. 2, 438) vermuthet, es sei Bethzur dasſelbe wie das berühmte Bether, in welchem der falsche Messias seinen Sitz genommen. Dann hätte es aber Bethzur geheiſsen — auch ist die Lage von Bethzur als Residenz Bar Cochba's undenkbar. Auf Lebrechts Conjectur für Bether ein veter — als vetera Castra einzugehen — wäre Zeit verloren. Mir dünkt, was ich im Vorübergehen bemerken will, ביתר ein neuer und prophetischer Name. Schon damals trat die messianische Bedeutung Bar Cochba's hervor. Die Verse des Hohenlieds schienen namentlich weisſagend zu sein. Akiba sagte, das Hohelied sei das höchste der Lieder. Ein Zeichen des Messias, prophetisch gesprochen, war die Stimme der Turteltaube, wie Benjamin v. Tudela (ed Asher p. 110) schreibt, „bis sich nahet עת הזמיר וקול התור“ (Hohelied 2, 12); ich vermuthe, daſs ביתר soviel war wie ביתתור, das Haus der Turteltaube, denn der Messias schien gekommen.

אחידת Eroberung von אחד (אחד חסנה 1. Makk. 1, 3 syrisch).

בעשרין וחמשא במרחשון אחידת שומרון. Am 25. Marcheschwan war die Eroberung der Festung Samaria's. Es heiſst bei Josephus (13. 10. 3): „Nach einer Belagerung von einem Jahr nahm also Hyrkan die Stadt ein, begnügte sich aber nicht damit, sondern zerstörte sie ganz und gar und gab sie den Bergfluthen Preis. Er lieſs sie nehmlich so unterwühlen, daſs sie in die Bergschluchten stürzte und auch das Ansehen der Möglichkeit verlor, je wieder eine Stadt zu werden.“ Daſs dies in den Augen der Makkabäer und der Juden von groſser Bedeutung war, war natürlich. Samaria war stets ein erbitterter Feind der Juden gewesen, die sich mit Antiochus

Epiphanes verbunden hatten (vgl. Joseph. 12, 4. 1; 12. 5. 5). Bei Sirach 50, 27 heifst es: „Zwei Völker sind meiner Seele verhafst — die Bewohner des Gebirges Seir und das thörichte Volk, das in Sichem (Samaria) wohnt.“

Der Commentar hat eine confuse nnd im Text verdorbene Erzählung.

Sie wären gekommen, heifst es באו לים בוסטי, was eine lächerliche Lesart ist; es mufs heifsen לסבסטי, „nach Sebaste“, was später der griech. Name für Samaria war.

Und sie hatten Städte aus Israel: נברכתא oder ערי נמרכתא. Das Wort ist verdorben durch Umstellung der Buchstaben ans סמרתנא Samartana.

Bei Gelegenheit der Eroberung Samaria's erzählt Josephus von Johann Hyrkan, dafs er an demselben Tage, an welchem seine Söhne Antiochus von Cyzikus bekämpften als Hohepriester, während er allein im Tempel opferte, eine Stimme vom Himmel (Bathkol) vernommen habe, dafs eben jetzt seine Söhne Antiochus besiegt haben. Und solches traf ein.

Diese Erzählung findet sich in fragmentarischer Gestalt im Talmud. Eine Erzählung, dafs, als Knaben (נערים, d. i. seine Söhne) ausgezogen waren zu kämpfen gegen Antiochus (im Talmud fälschlich אנטוכי Antiochia), da hörte Jochanan (Johannes), der Hohepriester, ein Bathkol vom Heiligthnm, welches sprach: נצחו טליא דאגחו קרבא באנטוכוס (statt אנטוכיא) „die Kinder (Söhne) haben gesiegt, die auf sich genommen haben den Kampf gegen Antiochns.“ (Jerusch. Sota. 24.b. § 9.

בעשרים וחד (כסלו) יום הר גריזים. Am 21. Kislew war der Tag des Berges Gerisim. Der Commentator, dem wie seiner Talmudquelle der eigentliche Grund bekannt war und der doch meinte, es müsse eine besondere Bedeutung haben, warum ein Tag des Berges Gerisim gefeiert wurde, greift auf den sagenhaften Zug Alexander des Grofsen nach Jerusalem zurück, von welchem auch Josephus (11. 8. 7) erzählt; damit haben sich die älteren Autoren, selbst Selden, Reland zu Jos. ed. Havercamp. 1. 580, u. Lund jüd. Alterth. p. 1209 etc.) begnügen lassen. Aber bei der Geschichte von Alexander kommt der Berg Gerisim gar nicht in Betracht. Die Sache geht in Jerusalem zu. Es ist eine andere und wohlbekannte

Thatsache gemeint. Die Samaritaner haben bekanntlich ihren Tempel auf dem Berg Gerisim. Die charakterlosen Samaritaner, die sich immer so lang als Juden ausgaben, als es ihnen gut ging, — und als Heiden, so lange es diesen schlecht ging, hatten an Antiochus Epiphanes geschrieben (Jos. 12. 5. 5): „Einem alten Aberglauben zufolge führten unsere Vorfahren, die durch lange anhaltende Seuchen im Lande bedrängt waren, die Sitte ein, den Tag zu feiern, welchen die Juden den Sabbat nennen und brachten in den Tempel, den sie auf dem Berge Garizim ohne (eines Gottes) Namen gebaut hatten, die mit der Festfeier verbundenen Ogfer dar.“ Diesen Tempel zu schliefsen war lange der Juden Verlangen. Endlich gelang dies Johann Hyrkan, von dem es bei Josephus 13. 9. 1 heifst: „Er eroberte Sichem und Gerizim (griech. *Γαρίζειν*) und zwang der Cuthäer Volk (Samaritaner), welches einen Tempel verehrte ähnlich dem Tempel in Jerusalem ... Es gelang ihm, diesen Tempel zu zerstören, nachdem er 200 Jahre gestanden hat.“ —

Merkwürdig ist hier wieder die andere Lesart des Datums, die sich im Talmud (Joma 69.a.) findet. Dort heifst es am 25. Tebeth, während der Megillatext 21. Kislew hat. Ich nehme auch hier den talmndischen Text für den richtigen. Dem 25. Kislew entsprach der 25. Tebeth. An dem ersten war der Tempel eingeweiht — an dem zweiten 25. wurde der auf Gerisim zerstört.

Das Datum 21 mag entstanden sein, dafs der Editor der Megilla für עשרים וחמי gelesen hat עשרים וחד und ein etwaiges בים für Kislew כם erklärte. —

Die Erzählung des Zuges Alexanders nach Jernsalem ist anch von dem Kirchenvater Eusebius (Praeparat. Ev. 9. 4) und von Origenes (contra Celsum lib. 6. p. 265; vgl. Havercamp zu Joseph. 1. 580. not. f.) angenommen. Anton v. Dale (Dissert. super Aristea cap. 10. p. 68) hat sie zuerst bestritten, weil andere Autoren davon nichts berührt haben und Josephus zuweilen Fabuloses berichtet. Dafs Josephus in der Erzählung jüdische Traditionen aufgenommen habe und zwar nach seiner Art wörtlich, geht auch daraus hervor, dafs er den geographischen Irrthum nicht bemerkt, den er, wie es

scheint, in seiner Erzählung begangen und den bereits Prideaux gerügt hat. (Connect. des alten und neuen Testaments. Deutsch. 1. 620.) Alexander mufs nach der Eroberung von Tyrus auf dem Zuge nach Gaza in Jerusalem gewesen sein, da es auf dem Wege lag; auf dem Rückwege konnte das nicht der Fall sein, da Alexander nach der Belagerung von Gaza am siebenten Tage schon in Aegypten war. (Arrian Anal. 3. 1. *ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ*. Curtius 4. 29. septimo die.) Josephus erzählt aber, dafs er von Gaza nach Jerusalem gezogen; dafs ihm aus Jerusalem das Volk und die Priester in feierlichem Zuge entgegengekommen sei, hat nichts Unwahrscheinliches, das thaten auch die Cyrenäer, da er nach dem Tempel des Ammon zog (Diodor 17. 49: „Die Gesandten der Cyrenäer brachten einen Kranz und köstliche Geschenke“). Was vom Traum erzählt wird, in welchem Alexander den Hohenpriester gesehen hat, findet man auch anderswo in den Geschichten Alexanders. Plutarch (Leben Alex. cap. 24) berichtet, dafs er im Traume Herakles gesehen habe (vgl. cap. 25. 26). Auch die Worte Arrians 2. 25 (*καὶ ἦν αὐτῷ τὰ μὲν ἄλλα τῆς Παλαιστίνης καλουμένης Συρίας προσκεχωρηκότα ἤδη*) gehören hierher. Josephus citirt ja auch den Hecatäus (contra Apion 2. 4), dafs Alexander die Juden geehrt habe. Die rabbinische Erzählung, dafs Alexander sich habe im Tempel ein Denkmal setzen wollen, die Juden ihm dieses aber abgebeten, als ihrem Gesetze wiedersprechend, und dafür vorgeschlagen haben, alle in diesem Jahre geborenen Kinder Alexander zu nennen, haben auch Josippon (lib. 1. cap. 7) und die samaritanische Chronik enthalten; — in der That haben die Juden immer den Namen Alexander geliebt, wenn auch Andere nur der Priestersöhne gedenken (vgl. Meor Enajim. Imrebina cap. 23. p. 109. 6) — und hat dies seine Parallele im Polyaen, strat. lib. 4. cap. 3, der erzählt, dafs alle Welt den Namen Alexander angenommen habe (*καὶ δὴ δ᾽ ἔγνω πάντας .... καὶ ἀνδρῶν, καὶ φυτῶν, καὶ μερόπων .... Ἀλεξάνδρους καλεῖν*), worauf anderswo mehr eingegangen werden soll.

In Betreff der Mauern Jerusalems enthält die Megilla drei Daten.

1. בשבעה באייר חנוכת שור ירושלים. Am siebenten Ijar Weihung der Mauer Jerusalems.

2. בשבעה באלול יום חנוכת שור ירושלים. Am siebenten Elul der Tag der Weihung der Mauer Jerusalems.

3. בשיתא עשר באדר שרין למבני שור ירושלים. Am sechzehnten Adar begann man zu bauen die Mauer Jerusalems. (cf. Jerusch. Megilla. 3b.)

Antiochus Epiphanes hatte die Mauern der Stadt niederreifsen lassen (1. Makk. 1. 31; Joh. Ant. 12. 5. 4). Hierdurch war sie für die Makkabäer ein unhaltbarer Platz geworden (1. Makk. 3, 45). Bei der Weihung des Tempels ward nur die Tempelburg befestigt (1. Makk. 4, 60; cf. 6, 7). Auch diese Mauern wurden von Antiochus Eupator wieder niedergerissen (1. Makk. 6, 62). Erst von Jonathan heifst es, dafs er wieder angefangen in Jerusalem zu wohnen, es zu bebauen und herzustellen (*οἰκοδομεῖν καὶ καινίζειν τὴν πόλιν*). Wenn dabei auch vom Mauerbau die Rede ist, so bezieht sich das wohl zumeist auf den des Berges Zion (1. Makk. 10, 11), Daher verspricht erst Demetrius, um Jonathan auf seine Seite zu locken, zum Bau der Mauern von Jerusalem Geld aus seiner Schatzkammer zu geben (1. Makk. 10, 40). Als Jonathan wirklich daran ging, die Mauern herzustellen, beruft er dazu die Aeltesten des Volks (*ἐξεκκλησίασε τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λάου*; auch Joseph. 13. 5. 11 *λάον ἅπαντα*), um sich mit ihnen zu berathen, denn es war ein alter Lehrsatz, dafs man weder bei der Stadt noch bei dem Tempel eine Veränderung unternähme ohne solche Befragung der Aeltesten (vgl. Mischna Schebuot 2. 2. etc.). Jonathan vollendet es nicht, aber nach seinem Tode eilt Simon nach Jerusalem „und beeilt sich zu vollenden die Mauern von Jerusalem und befestigte die Stadt von allen Seiten“ (1. Makk. 13, 10). Auf der ihm gewidmeten Denktafel heifst es: „Er erhöhte (*ὕψωσε*) die Mauern von Jerusalem“. Aber es scheint doch, dafs der wahre Vollender erst Johann Hyrkan gewesen, denn es heifst 1. Makk. 16, 23: „Das Uebrige von der Geschichte Johannes, seine Kriege, die Heldenthaten, die er that, und der Bau (*οἰκοδομή*) der Mauern, die er aufgebaut hat .... steht geschrieben“ etc.

Die grofse Bedeutung, welche dem Mauerbau im Kalender beigelegt wird, hat nicht blos einen natürlichen politischen Grund, sondern man ahmte dabei dem Buche Nehemia nach, das ja nur eine Geschichte des Mauerbaues ist. Die Mauer, welche Nehemia gebaut hatte, wurde fertig den 25. Elul und hatte 52 Tage gedauert (Neh. 6, 15). Nun ist es gewifs kein Zufall, dafs vom 16. Adar, wo man den Beginn des Mauerbaues in der Megilla feierte, bis zum 7. Ijar 52 Tage sind. Dieser Umstand stellt die Richtigkeit der Lesart des 7. Ijar ohne Zweifel fest. Es ist nun schon dem Commentar aufgefallen, dafs es auch am 7. Elul heifst, er sei der Tag der Mauerweihung; er versucht, dies zu erklären, als ob der 7. Ijar der Festtag der makkabäischen Mauern, der 7. Elul der Mauern Nehemia's sei. Die Vermuthung ist ganz unglücklich, da im Nehemia genau der 25. Elul angegeben war. Wenn er meinte, es könnte verstanden werden, dafs am 7. Elul die Mauerweihe, am 25. Elul die Einhängung der Thüren stattgehabt habe, so widerspricht dies gleichfalls dem Buche Nehemia, denn das Datnm des 25. Elul wird vorher berichtet (6, 15) und erst später (7, 1) von der Einhängung der Thüren geredet.

Ich halte das Datum des 7. Elul nur für eine falsche Lection, mit der man in einem Codex des בשבעה באי eben mit Erinnerung an den 25. Elul verstanden hatte בשבעה באלול, während באייר gelesen werden mnfste.

Noch zu den eigentlich historischen Daten gehört auch das vom 17. Adar: בשבעה עשר באדר קמו עממיא על פליטת כפריא במדינת בליקוט ובית זבדאי הוה פורקן לבית ושראל. Dieselbe Lesart findet sich bei Meyer, p. 92. Dagegen hat Jerusch. Megilla 3.a. ed. Dessau statt כפריא — wie es richtig heifsen mufs ספריא; statt בליקוט hat die Stelle בלקים. Die Ausgabe ed. Krotoschin hat כלקים. Es mufs aber סלקים gelesen werden und heifst es dann: Am 17. Adar kamen die Völker über die Flüchtlingschaft der Schriftgelehrten im Lande Seleucia — und das Haus Sabdai (Zebedäi) wurde eine Rettung für das Haus Israel.

Der Commentar hat eine wunderliche Sage; richtig ist, dafs Alexander Jannai viele Juden von seinen Gegnern er-

schlagen hat, und sich viele andere vor ihm flüchteten, wahrscheinlich auch nach Syrien (Jos. 13. 14. 2). Es scheint aber doch eine andere Verfolgung gemeint zu sein, von welcher Josephus 18, 9 erzählt — und die er eine solche nennt, dafs er sie damals für unvergleichlich hielt. Es hatten sich in Babylonien im persischen Reich zwei Brüder, Asinäus und Aniläus aus den Juden durch kühne Räuberthaten berühmt und gefürchtet gemacht. Sie hatten dadurch auch die Juden gegen die ihnen feindlichen Babylonier geschützt. Als sie aber durch Verrath Anderer, einer nach dem andern gefallen waren, fanden es die Juden für besser, nach Seleucia zu fliehen. Dort hatten sie erst mit den Syrern in Frieden gelebt, und diese gegen die Griechen unterstützt; als diese in den Juden das Hindernifs ihrer Herrschaft auch über die Syrer erkannten, schlossen sie mit diesen Frieden. Hierauf wandten sich beide gegen die Juden und erschlugen viele Tausende. Alle kamen um aufser denen, welche durch Erbarmen (*ἐλέῳ*) der Freunde und Nachbaren (*φίλων ἢ γειτόνων*) entrinnen konnten. Diese war es nun offenbar, welche der Kalender das Haus זבדאי nannte. In Armenien trugen, wie Moses von Chorene erzählt, bedeutende Juden, von denen Treue im Glauben berichtet wird, den Namen Sapatjah, d. i. Sebadja (vgl. Moses v. Chorene ed. Florival. 1. 203 und 298).

Um eine Reihe anderer Gedenktage zu verstehen, mufs man sich in die Schicksale und Schrecken versetzen, welche in der That durch Antiochus über das Volk gekommen sind. Mit der Entweihung ihres Tempels war ihr innerstes Leben zerstört; sie hatten keine Opfer mehr, keine Freiheit mehr, kein Recht mehr.

Der König Antiochus hatte (1. Makkab. 1, 42) an alle Völker geschrieben, dafs sie ein Volk sein und Jeder sein Gesetz verlassen solle.

„Und es sandte der König Briefe durch Boten nach Jerusalem und in die Städte Juda's, dafs sie dem fremden Gesetze der Welt nachfolgen sollen, dafs sie die Brandopfer und Schlachtopfer und Trankopfer im Tempel hemmen und die

Sabbate und Feste entweihen, das Heiligthum und das Heilige verunreinigen, Altäre und Tempel und Götzenhäuser erbauen, und Schweinefleisch und unreine Thiere essen — ihre Söhne unbeschnitten lassen und sich beflecken sollten mit aller Unreinheit und Gräuel, so dafs sie das Gesetz (תורה) vergafsen und alle Satzungen änderten, und wer nicht thäte nach dem Worte des Königs, der sollte sterben."

Als dann durch die Heldenthaten der Makkabäer das Elend von ihnen wich — die Machthaber der Syrer von ihren Angriffen nachliefsen — so war ihnen jede Freiheit eine wunderbare Freude. Als sie wieder ihre Bräuche und Rechte einführen konnten, war das wie ein neuer Geburtstag; je gröfser der Druck früher war, desto inniger die Freude; es war ihnen alles ein Festtag, dafs sie wie neugeboren wieder in Freiheit leben und Gott dienen konnten.

So erklären sich denn eine Reihe von Tagen, die die spätere Zeit nicht verstand — die aber mit lichter Kraft in die Zeit der ersten Errettung aus dem syrischen Joch hineinblicken lassen.

בארבעה עשר בתמוז עדה ספר גזירתא. „Am 14. Tamus wurde aufgehoben die Schrift des Gebotes." Man darf annehmen, dafs man damit die amtliche Aufhebung des Gesetzes, welches Antiochus gab durch seinen Sohn Alexander, gemeint hat, wie die Erklärungen des Demetrius (1. Makkab. 10). Die Erklärung des Commentars hat keine Bedeutung.

בעשרים וארבעה באב תבנא לדינא. „Am 24. Ab kehrten wir zum Recht zurück." In Baba Bathra 115.b. steht statt Ab der 24. Tebeth. Der Commentator hat wohl statt בטבי gelesen באב. Die Form תבנא ist von תוב gebildet.

בעשרין ותרין באלול תבנא לקטלא רשעיא ושמריא. Die Lesart משמריא mufs in משמדיא verwandelt werden, womit die Uebertreter des Gesetzes, die *ἄνομοι* (1. Makkab. 7, 5 etc.) oder *παραβεβηκότες τὸν νόμον* (Joseph. 13. 1. 1 etc.) gemeint waren. In der Zeit Simons war man im Stande, solche wieder zu richten, wie es 1. Makkab. 14, 14 heifst: „*ἐξῆρε πάντα ἄνομον καὶ πονηρόν*", was wörtlich das משמדיא ורשעיא ausdrückt. „Am 22. Elul hatten wir wieder das Recht, zu strafen die Bösen und Abtrünnigen."

„Am 23. בעשרין ושלשה במרחשון איסתתר סורינה מן עורתא. Marcheschwan wurde niedergerissen (von סתר) das Gitter vom Tempelvorhof," was die Syrer aufgerichtet hatten, um die Israeliten zu verhindern, in den Tempel zu gehen.

„Am 3. Kislew בתלתא בכסליו איתנטילו סימותא מן דרתא. wurden die Götzenbilder aus dem Hofe weggeschafft." סימותא sind *σημαῖαι*, Bilder, synonym gebraucht mit *εἴκων*. Bei Josephus (Jüd. Krieg. 2. 9. 2.) heifst es: *„Πιλάτος εἰς τὴν Ιουδαίαν τοὺς Τιβερίου εἰκόνας, οἱ σημαῖαι καλοῦνται, κεκαλυμμένας εἰσήνεγκεν."* In ähnlichem Sinn wurde *σημεῖα* gebraucht (cf. Herodian. 4. 12. *σημεῖα καὶ ἀγάλματα* etc.) Der Akt auf den sich das Datum bezieht, ist in 1. Makkab. 4, 43 erzählt: „Und sie reinigten das Heiligthum und trugen die Steine des Gräuels an einen unreinen Ort" etc. Das Datum des 3. Kislew pafst natürlich ganz genau zu dem am 25. Kislew Geschehenen.

Das 1. Makkabäerbuch 4, 46 erzählt weiter: „Und sie rissen den Altar nieder und legten die Steine an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberg, bis dafs ein Prophet käme. der darüber Antwort gäbe." Dem entspricht Mischna Middoth. 1. 16, wo es heifst: „Die nördliche Kammer, wo die Hasmonäer die Altarsteine verbargen, welche die Griechenkönige entweihten."

„Am 28. Tebet בעשרים ושמנה בטבת יתיבא כנישתא על דינא. Herstellung der Versammlung zum Gericht."

1. Makkab. 14, 12 heifst es: „Und Simon half allen Unterdrückten im Lande auf und ordnete das Gesetz." Statt שמנה mufs wohl ותמניא gelesen werden.

בעשרין ותמניא באדר אתא בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מפתגמי אורייתא דלא למספד. „Am 28. Adar kam eine gute Botschaft zu den Juden, dafs sie nicht zu weichen brauchen von den Geboten des Gesetzes. Es ist nicht zu trauern." In Taanith 18.a. fehlt פתגמי und das דלא למספד.

Dieses Datum unterstützt die oben ausgesprochene Meinung, dafs am 2. Schebat der Tod des Antiochus Epiphanes gefeiert ward — denn nach seinem Tode hörte zwar nicht der politische, aber doch der religiöse Krieg auf. Es bezieht sich wohl auf die Zeit der Verhandlungen des Lysias mit

Judas Makkabäus. Das 2. Buch der Makkabäer erzählt (11, 15): „Der Makkabäer willigte in Alles, was Lysias vorschlug, indem er auf den Vortheil bedacht war, denn Alles, was der Makkabäer dem Lysias schriftlich in Ansehung der Juden vorlegte, gestand der König zu. Infolge dessen schrieb Lysias an die Juden: „Lysias dem Volk der Juden Heil! Johannes und Absalon, Eure Gesandten, haben Euer schriftliches Gesuch überbracht und wegen der darin enthaltenen Bitten vorgetragen. Was dem Könige vorgelegt werden mufste, habe ich gemeldet und was thunlich war, hat er zugestanden. Wenn Ihr nun die gute Gesinnung gegen die Regierung ferner behaltet, so will ich auch in Zukunft suchen, Gutes für Euch auszuwirken. Ueber einige besondere Dinge habe ich diesen Männern und den Meinigen Auftrag gegeben mit Euch zu reden. Lebe wohl! Im hundert acht und vierzigsten Jahr am 24. des Dios Korinthios."

Der Brief des Königs enthält Folgendes: „Seit unser Vater zu den Göttern übergegangen, ist es unser Wunsch, dafs die Unterthanen unseres Reiches ruhig und ungestört im Besitze des Ihrigen leben mögen. Da wir nun hören, dafs die Juden in die vom Vater beabsichtigte Umwandlung in die griechischen Sitten nicht einwilligen, sondern ihre eigene Verfassung vorziehen und darum bitten, dafs ihnen ihre Gesetze zugestanden werden, und wir gern auch dieses Volk in Ruhe sehen wollen, so beschliefsen wir, dafs ihnen der Tempel wiederhergestellt werden und die Verfassung nach ihrer Väter Weise bestehen soll. Du wirst also wohlthun, dafs Du an sie sendest und mit ihnen abschliefsest, damit sie unsere Gesinnung wissen und wohlgemuth sein und mit Lust an die Sorge für die Ihrigen denken."

Dieser Brief mufs den Juden das gewesen sein, was der Kalender „eine gute Botschaft" nennt. Lysias war offenbar der Vermittler. Wenn der Commentator die Sage von der Vermittlung einer Frau erzählt, die man um Hülfe anging, so scheint das eine Geschichte aus später römischer Zeit zu sein. Doch ist eine geheime Verhandlung mit der Frau des Lysias nicht unmöglich. Aber der Zusammenhang dieser

Briefe mit dem 28. Adar führt zu einer anderen lehrreichen Betrachtung. Die Verbesserung der Lesart *Διοσκόρου* statt *Διοσκορινθίου* ist längst vorgenommen und nothwendig; ebenso dafs Dioskoros (oder Dioskouros) der Schaltmonat des macedonischen Jahres gewesen; nur hat sich der syrische Uebersetzer geirrt, als er für den Dioskoros setzte den 2. Tischri — er hätte setzen müssen den 2. Adar. Die macedonischen oder syrischen Monate liefen ganz parallel mit den jüdischen Monaten. Ideler (Handbuch der Chronologie 1. 399) hat unwiderleglich Recht, dafs Dioskoros der Schaltmonat vor dem Xanthikos gewesen sein mufs, welcher identisch ist mit dem Nisan. Aber was den Chronologen bisher entgangen ist — auch der Name Dioskouros weist auf den Namen Adar hin. Wie dieser Monat vom Feuer benannt ist, so auch Martius = März von Mars; Ares, dessen eigentlicher Begriff das Feuer war, sowohl verzehrend wie nährend. Auf Ares als Schaltmonat geht die tiefsinnige Sage, er sei von den Aloiden gebändigt, bis ihn Hermes, der Frühlingsgenius, im 13. Monat befreit (vgl. meine Drachenkämpfe p. 91). Dieser Ares ist der Dioskuros, wie er auch bei den Cretern hiefs. Es entsprach somit der 24. Dioskuros dem 24. Adarscheni — und die gute Nachricht, welche am 28. Adar eintraf, bestätigt dies. Diese wird entweder dem Datum des Königsbriefes oder wahrscheinlicher dem des Empfängnisses des Briefes entsprochen haben. Der andere Brief trägt das Datum des 15. Xanthikos, welcher also dem 15. Nisan entspricht. So würde denn das Datum des 28. Adar unzweifelhaft machen, dafs der Dioskuros der zweite Adar, der Schaltmonat vor Nisan war.

בט"ו באב זמן אעי כהניא דלא למספד. Am 15. Ab war die Zeit des Priesterholzes und nicht zu trauern.

Treffend wird des Festes und Datums von Josephus (Jüd. Krieg II. 17) erwähnt: „Es war aber das Holzfest, an welchem Jedermann Holz für den Altar herbeibrachte, um das Ewige Feuer zu erhalten“; er spricht vom Tage vor dem Holzfeste — „denn Tags darauf, am 15. Lous, stürmten sie auf die Burg“. Der 15. Lous entspricht dem 15. Ab (vgl. Ideler 1. 401). Der Commentar bezieht sich auf Mischna Taanith 4. 1. Am 15. Ab, heifst es (Baba bathra 121b;

cf. Taanith 30a), beginnt die Sonne ihre Kraft zu verlieren. Ein Volksfest scheint damit verbunden gewesen zu sein, worauf anderswo einzugehen ist. Es gehörte offenbar auch zn denen, welche nach des Tempels Einweihung neu gefeiert wurden.

בעשרים ושבעה מרחשון תבת סולתא למיסק על מדבחא. Am 27. Marcheschwan wurde wieder hergestellt (תבת von תוב) Mehl auf den Altar zu bringen. Antiochus hatte ja alle täglichen Opfer, zu denen ja das סולת im besonderen Sinn gehörte, verboten (Jos. 12. 5. 15. *καθ' ἡμερίνας θυσίας*). Bezug auf das Fest hat, was 2. Makkab. 1, 8 steht: „Da beteten wir zum Herrn und wurden erhört und brachten Opfer und feines Mehl (*σεμιδαλίν*).“ Dieses griechische Wort entspricht dem lat. semila mit eingeschobenem d wie semila zu סלת sich verhält mit eingeschobenem m.

בעשרים באדר צמעו עמא למטרא ונחת להון. „Am zwanzigsten Adar fastete das Volk um Regen und er ward ihnen gewährt.“

Der Commentar erzählt dabei die Geschichte von den Choni (Onias) hamagol, welcher den Namen des Kreisziehers davon hatte, dafs er einen Kreis zog, hereintrat und zu Gott betete, dafs er nicht eher ans diesem Kreis treten würde, bis Gott Regen gegeben habe. Es erinnert das an den Circulus, den Pompilius Laenas um Antiochus Epiphanes zog und sprach: Ehe du aus diesem Kreis gehst, gieb mir Bescheid (Livius 45. 12). Es kann aber das Wunder, von dem hier gesprochen wird, nicht die Ursache zu dem Feste sein. Einmal begab sich die Handlung Choni's kurz vor Ostern, denn er spricht (Mischna Taan. 3. 8), dafs sie die Brotöfen vom Passah wegnehmen sollen, so heftig werde der Regen kommen. Auch der Talmud (Jerusch. Taan. 66.d.) sagt, dafs man annehme, es sei am Tage vor Passah geschehen, aber Andere, sagt er, berichten anch den 20. Adar. Es kann aber an diesem nicht Choni's Wunder gefeiert sein, denn es heifst, „das Volk fastete und der Regen kam“; also nicht auf Choni's Gebet — sondern auf des Volkes Bufse. Auch Josephus thut des Onias Erwähnung. Es heifst bei ihm (14. 2. 2): „Ein gewisser Onias, ein gerechter und wohlgefälliger Mann, der, als er einst zur Zeit einer Dürre Gott um Aufhören der Trockenheit

gebeten hatte, verbarg sich, weil er noch kein Ende des Zwiespalts (zwischen Hyrkan und Aristobul, den Söhnen der Alexandra) absah. Diesen führte man in das jüdische Lager, damit er ebenso wie er durch sein Gebet dem Regenmangel abgeholfen hatte, so auch über Aristobul und seine Anhänger den Fluch herabflehe." Er that das nicht, da stiefsen ihn Bösewichte von den Juden nieder.

An diese Geschichte scheint sich die Sage anzuschliefsen, welche in Jeruschalmi Taanith l. l. l. erzählt wird, wo von zwei Chonihamagols, Grofsvater uud Enkel, die Rede ist. Einer soll nahe an der Zerstörung Jerusalems gelebt und 70 Jahre geschlafen haben. Statt der Zerstörung mufs angenommen werden: Eroberung Jerusalems durch Pompejus, die in Folge des Streites zwischen Aristobul und Hyskan stattfand; siebzig Jahre waren vergangen, seitdem Hyrkan auf den Thron kam und in dessen Zeit etwa Simon ben Schetach lebte, der mit Choni gleichzeitig war. Es scheint, dafs das Erscheinen des Enkels in eine Sage des Wiedererscheinens des ersten Choni verwandelt wurde und Mischungen anderer Sagen dazutraten. — An und für sich hat die Geschichte des langen Schlafes mit dem sonstigen Charakter Choni's nichts zu thun. Er soll sich nach dem Tode gesehnt haben, weil er von den Menschen als der einstige Choni nicht erkannt ward — und man führte ihn zum Beispiel für das Wort an: „Entweder Gesellschaft oder Tod." (Vgl. Taanith 23a; cf. Schauer bei Geiger 5. p. 40; Koch, die Siebenschläferlegende p. 38. etc., wo aber nichts zur Erklärung der Sage vorkommt.)

Josephus erzählt aus Hyrkans Geschichte bei der Belagernng, die Jerusalem durch den damaligen Antiochus 132 v. Chr. erfuhr (13. 8. 2), dafs die Belagerten lange Zeit an Wassermangel litten nnd dafs erst beim Sinken des Siebengestirns ein Platzregen Hülfe brachte. Eben diese Angabe — vom Sinken des Siebengestirns und dafs das Laubhüttenfest in der Nähe war — zeigt, dafs auch daran das Fest des 20. Adar sich nicht anschliefsen konnte. Am wahrscheinlichsten scheint mir die des Talmud (Jerusch. Taanith 6. 6d. § 2. Schlufs) von Lud erzählt, dafs sie, als sie Regenmangel

hatten, fasteten und als der Regen kam, da hatte nun R. Tryphon angeordnet, dafs sie afsen und tranken ועשו ים und machten einen Feiertag.

Der Talmud erzählt sehr lehrreich noch von anderen geringen Leuten, dafs sie konnten, was Andere nicht vermochten: auf ihr Gebet Regen hervorbringen. So sah Rabbi Abahu im Traume, dafs, wenn ein פסטקקא (d. i. פנסטקא) betete, dann Regen kommt. Das Wort ist ein *πενέστης*, oder *πενησιικός*, ein Lastträger, Tagelöhner, der alle die Werke thut, von denen erzählt wird (nicht von *πέντε* fünf, weil er sich fünf Sünden zuschrieb. Wünsche, Jerus. Talm. p. 136). Solcher Wunderthäter, die Regen schaffen konnten, rühmten sich auch die Heiden. Dio Cassius (71. 8) schreibt die Hülfe, welche dem Heere des Marc Aurel im Kriege gegen die Marcomannen durch Regenströme zu Hülfe kam, einem ägyptischen Zauberer Arnuphis zu. Xiphilin. leugnet das und schreibt sie dem Gebet der Christen zu, welche Marcus ersucht habe, um Regen zu bitten. Er habe deshalb die Legion die donnernde genannt, was aber nicht richtig ist, denn eine legio fulminata hat es längst vorhergegeben. Man behauptet, dafs Briefe des Kaisers diese Thatsache bestätigen, wie Tertullian (Apol. cap. 5) berichtet, dafs er darin bezeuge, „wie jener bekannte Wassermangel in Germanien, der vielleicht durch das Gebet der Christen erlangt ward, beendigt ward“. Eusebius (Hist. eccl. 5. 5) beklagt sich, dafs die Heiden, obschon sie das Faktum erkennen, es andern Mächten zuschreiben als den rechten. — Von Bischöfen und Heiligen wird erzählt, dafs sie in dürrer Zeit Regen hervorgebracht haben nach älteren und jüngeren Legenden. Vom h. Veremund wird berichtet, dafs, wenn er in äufserster Dürre des Landes gebetet, der Regen alsobald kam (Statim caeli destillant a facie ejus. Acta sanctorum Martii. 1. 798). Im Jahre 1148 war im genuesischen Gebiet ungemeine Dürre; kein Regen war gefallen, Krankheiten brachen aus; da hielt man eine Procession mit der Asche Johannes des Täufers und es regnete in Strömen (Act. Sanct. tom. 4. 373). Dieselbe Wohlthat erwies der h. Innocenz im 7. Jahrhundert seiner Stadt Emerita Augusta in Spanien (l. l. p. 99. 100). Dasfelbe Wunder geschah durch Vermittelung

des h. Caesarius in Arelate (Acta St. August. VI. p. 68). Die Beispiele können anderswo vermehrt werden.

Eine wunderbare Geschichte aus der Mystik des Islams ist folgende: In Basra war grofse Dürre. Mehr als einmal hatte man vergeblich feierliche Gebete um Regen angestellt. Es begleiteten mich Viele, erzählte Malek, der Sohn Druars — wir beteten die ganze Nacht vergeblich. Alle gingen dann zu Hause. Ich und Thaber Albunans blieben zurück. Da, ohne uns zu sehen, um Mitternacht trat ein armer Neger in den Saal; er verrichtete seine Abwaschungen und nachdem er sich zweimal niedergeworfen und gebetet, erhob er sein Haupt gen Himmel und sprach mit lauter Stimme: „O mein Gott und Herr! Wie lange willst du die Schätze deiner Gnade vor deinen Dienern verschliefsen. Ich beschwöre dich, o Gott, bei der Stärke der Liebe, die mich zu dir hinzieht, schicke uns Regen.“ Und kaum dafs er sein Gebet beendigt hatte, fing es stark zu regnen an. Ich trat zu ihm hin und sprach: „Schämst du dich nicht, dafs du selbst in deinem Gebet von Liebe sprichst?“ „Wie soll ich,“ antwortete er, „anders reden, als was mir der Gedanke an Gott einflöfst.“ Des andern Tags will ihn Malek von seinem Besitzer kaufen. Der Herr hält ihn für einen geringen Knecht. Er selbst sagt: „Kaufe mich nicht, ich tauge nichts.“ Da sagt Malek zu ihm: „Kennst du mich, der ich dich in voriger Nacht beten gehört habe? Ich will dich kaufen, um Nutzen von deinen Gebeten zu ziehen.“ Da trat er in eine Moschee und betete: „O mein Gott und Herr! Wie kann ich länger leben, da die Menschen das Geheimnifs meiner Liebe zu dir entdeckt haben. Ich beschwöre dich bei dieser Liebe, rufe mich zu dir zurück.“ Und er warf sich zur Erde und war todt. (Vgl. Tausend und eine Nacht, übers. von Hammer und Zinserling. 1. 274.)

Es folgen nun einige rituelle Feste.

מן ריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקים תמידא דלא למספד.
Vom Beginn des Monats Nisan bis zum 8. desfelben werde aufgerichtet das tägliche Opfer; es ist nicht zu trauern.

Diese Stelle citiren wörtlich so Jerusch. Megilla 3.b. und Menachoth 65.a. In Taanith 17.b. steht zuletzt ein בהון, was zu erwägen ist wegen des Disputes über בהון im Jeruschalmi Megilla 1.1. Bei einer zweiten Erzählung einige Zeilen später fehlt es. Auch giebt Tofafoth zu Menachoth. 65.a. an, dafs in einer Handschrift von Taanith statt למספד gestanden habe להתענאה.

ומתמניא ביה ועד (סוף) מועדא איתותב חגא דשבועא דלא למספד. „Und am 8. des Monats bis zum (Ende des) Festes wurde ein Wochenfest eingerichtet."

Auch bei diesem sind Lesarten, welche für למספד lesen להתענאה. Auch hier liest Taanith 17.b. bei der ersten Erwähnung בהון und hat es nicht bei der zweiten. Aber die Hauptlesart scheint zu sein, dafs סוף gestrichen werden mufs und dadurch die Woche verstanden wird, welche nur Fest ist, nehmlich vom 8.—15. Nisan. Der 15. Xanticus ist auch der 15. Nisan.

בארבעת עשר באייר נכיחת פסחא ועירא דלא למספד. Am 14. Ijar war die Schlachtung des kleinen Passahopfers. Nicht zu trauern. Vgl. Chulin 129.b.

בתמניא ותשעה באדר יום תרועת מיטרא. Am 8. und 9. Adar Tag der Regenposaune.

בארבעה עשר באדר ובחמשה עשר ביה ימי פוריא אינון דלא למספד. Am 14. und 15. Adar sind die Tage Pierius. An ihnen wird nicht getrauert.

Hierzu verweise ich auf mein Buch Esther. Das Nähere wird in der Einleitung zu diesem bemerkt werden.

בעשר יום וחמשה בכסלו יום חנוכה תמניא יומין דלא למספד. Am 25. Kislew ist Weihefest; acht Tage nicht zu trauern.

Der Einleitungssatz für den ganzen Kalender lautet: אילן יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתקון דלא למספד בהון. R. Jona citirt diesen Satz Jerusch. Megilla § 1 (cf. Jerusch. Taanith § 2. ed. Kr. p. 66.a.) wörtlich. Ueber das doppelte בהון ist ein Disput. Dieselbe Stelle wird als Einleitung zur Megillath Taanith in Bab. Taanith 17.b. citirt. Es heifst daselbst: כל הכתוב במגלת תענית דלא למספד לפניו אסור לאחריו מותר. תנו רבנן: אלין יומיא. Ohne den Vordersatz beginnt es in Menachoth. 65 mit תנו רבנן.

Einen הספד zu halten, d. i. eine Trauerfeierlichkeit, — und Rede zu halten war weniger als zu fasten. Wo also das Fasten untersagt ist, war das Verbot schon eingeschlossen, aber in dem vorliegenden Text der Megilla steht nicht ein einziges Mal, dafs nicht gefastet werden darf (דלא להתענאה) und auch das למספד fehlt; 23. 27. Ijar, 15. 16. 17. 25. Siwan, 24. Ab, 17. 22. Elul, 3. Tisri, 23. 25. 27. Marcheschwan, 3. 7. Kislew, 28. Tebet, 28. Schebat, 8. 9. 12. 13. 17. 20. Adar. Dieser Umstand ist lehrreich; er bezeugt nehmlich, dafs die vorhandene Redaction den Kalender wörtlich mit den talmudischen Tractaten, zum Theil aus Handschriften, die von den unsrigen abweichen, entlehnt haben — sonst wäre es unmöglich gewesen, eine solche Willkür im Zusatz zu verstehen und so wenig genau auch das Verbot des Nichtfastens zu finden. Dem widerspricht nicht, dafs in unserem Talmud ein Megillath Taanith selbst citirt ist. Dies ist nicht dasfelbe, welches vor uns liegt. Unsere Edition ist nur entstanden, weil es im Talmud citirt wird; sonst hätte es diesen Namen gar nicht empfangen können — da es kein Fasttags- sondern ein Festtagskalender ist. Die Ausgabe, die wir besitzen, ist der Versuch, die alte Megilla aus den Citaten im Talmud wieder herzustellen und hat kritiklos und wörtlich die einzelnen Daten sammt den talmudischen Explicationen in ein Heft gesammelt. Daher heifst es auch: „Wer schrieb die Megillath Taanith? Die Gesellschaft des R. Elieser ben Chananjah ben Chiskia ben Gorion schrieben die Megillath Taanith." Dasfelbe findet sich in Sabbat 12.b, wo in unsern Texten statt סיעתו steht בעליית und Elieser fehlt. Aus dieser dort verfafsten Megilla datiren die Daten im Talmud, für dessen Textkritik und Manuscriptvergleichung im Orient und Occident noch wenig gethan ist — und nur die dort gefundenen stehen in unserer Megilla. Offenbar hängt mit diesem Namen Gorion der pseudonyme Vater des Josephus zusammen, wie er im sogenannten Josippon erscheint (lib. VI. cap. 44. ed. Breithaupt, p. 794). Durch diesen Zusammenhang könnte man auf den Grund kommen, aus welchem man dem Josephus einen Vater gab, der solchen Namen trug, da es bekannt war, dafs dieser Matthias hiefs (Josephi vita, cap. 1).

Die Gesellschaft der Enkel der גוריון hat den historischen Kalender geschaffen; Josephus, den man den Sohn des Gorion nannte, war ein Geschichtschreiber. Das Wesen der Geschichtschreibung oder Zeitenerzählers mag im Namen gefunden sein. Das Buch des Josippon, oder wie ich schon in den „Magyar. Alterthümern" p. 314 vermuthete, Josephino, ist in Italien im 10. Jahrhundert geschrieben. Man hat etwa ein גרניון für גוריון angenommen und an Chronik, *χρόνος*, Kronica gedacht. Im Josephus selbst kommen Männer mit dem Namen ***Γωρείων*** vor. —

Das wirkliche Büchlein Megillath Taanith, welches im Talmud citirt wird, ist in der Blüthezeit der Makkabäer, etwa unter Simon oder Hyrkan entstanden und kann eine oder die andere Nachtragung erhalten haben. Es bestand offenbar nicht blos aus den Kalenderangaben, die wir in unserm Büchlein haben, sondern auch aus den Festtagen, die man in jener Zeit beging; denn davon, dafs es Tage notirte, an welchen man nicht fasten durfte, konnte es den Namen nicht erhalten. Es war ein Kalender, wie ich schon oben bemerkte, der an die Leiden und Rettungen in jener Zeit vor der Zerstörung Jerusalems erinnerte. Man hob es auf als Jerusalem selbst, wie alles Fest in Asche sank. (Jerusch. Megilla § 1 etc.) Nur Purim und Chanuka wurden erhalten; das erste wegen seiner biblischen Erwähnung, das zweite wegen seiner Weisfagung.

Die Entstehungszeit unseres Megilla Taanith ist schwer angegeben, weil es gar nichts Selbständiges hat. Nimmt man an, dafs das Verzeichnifs der Fasttage, welche angehängt sind und die wir besonders behandeln werden, mit dem Büchlein gleichaltrig ist, so möchte man es so weit herunterführen, als in der christlichen Kirche Kalender der Heiligen entstanden sind, denen es ähnlich ist, etwa bis in das 6. oder 7. Jahrhundert. Die Zeiten waren damals schlecht genug für die jüdischen Gemeinden, als dafs man nicht immer wieder einen Trost in der Vergangenheit suchte. Denn zu einem solchen und zur Erinnerung an alte grofse Rettungen scheint die Sammlung der neuen Megilla geschehen zu sein.

Wenn man die Kalenderdaten näher betrachtet, so findet man, dafs an keinem 4. 5. 6. 10. 11. 18. 19. 26. 29. 30. irgend ein Fest begangen ward.

Dagegen am 3. Tisri, 3. Kislew, 7. Ijar, 7. Elul, 7. Kislew, 1.—8. Nisan, 9. Adar, 14. Nisan, 14. Tachus, 14. 15. Adar, 15. Siwan, 15. Ab, 16. Siwan, 16. Adar, 17. Siwan, 17. Elul, 17. Adar, 22. Elul, 22. Schebat, 23. Ijar, 23. Marcheschwan, 24. Ab, 25. Siwan, 25. Marcheschwan, 25. Kislew, 27. Ijar, 27. Marcheschwan, 28. Tebet, 28. Schebat, 28. Adar.

Der Kalender lautet im Zusammenhang wie folgt:

Das sind die Tage, an welchen nicht gefastet, und an einigen nicht getrauert werden darf.

Am Beginn des Monat Nisan bis zum 8. wurde das tägliche Opfer wieder hergestellt; nicht zu trauern.

Vom achten Tage bis zum (Ende vom) Fest wurde ein Fest der Woche hergestellt; nicht zu trauern.

Am 7. Ijar Weihung der Mauer Jerusalems; nicht zu trauern.

Am 14. Ijar Schlachtung des kleinen Passah; nicht zu trauern.

Am 23. Ijar zogen aus die Männer der Burg von Jerusalem.

Am 27. Ijar wurden weggeschafft die Bekränzten von Juda und Jerusalem.

Am 15. 16. Siwan wurden vertrieben die Männer von Bethschean und die Männer der Ebene.

Am 17. Siwan Eroberung des Thurmes Zur (Bethzur).

Am 25. Siwan wurden die Staatszöllner vertrieben aus Juda und Jerusalem.

Am 14. Tamus wurde das Buch der Tyrannei aufgehoben; nicht zu trauern.

Am 15. Ab war die Zeit des Priesterholzes; nicht zu trauern.

Am 24. Ab kehrten wir wieder zu unserm Recht zurück.

Am 7. Elul war der Tag der Weihung der Mauer Jerusalems; nicht zu trauern.

Am 17. Elul wurden weggetrieben die falschen Verräther von Juda und Jerusalem.

Am 22. Elul erwarben wir wieder das Recht, zu richten die Bösen und Abgefallenen.

Am 3. Tisri wurde weggeschafft das Götzenbild (im Siegel) von den Urkunden.

Am 23. Marcheschwan wurde weggenommen das Gitter vom Tempelvorhof.

Am 25. Marcheschwan war die Eroberung der Mauer von Schomron.

Am 27. Marcheschwan ward wiederhergestellt, Mehl auf den Altar zu bringen.

Am 3. Kislew wurden weggeschafft die Götzenbilder aus dem Hof.

Am 7. Kislew Feiertag.

Am 21. Kislew Tag des Berges Gerisim; nicht zu trauern.

Am 25. Kislew Tag der Weihe, acht Tage; nicht zu trauern.

Am 28. Tebet Herstellung der Versammlung zum Gericht.

Am 12. (2.) Schebat Feiertag; nicht zu trauern.

Am 22. Schebat wurde aufgehoben das Werk, von welchem der Feind sagte, es müsse im Heiligthum geschehen; nicht zu trauern.

Am 28. Schebat wurde Antiochus, der König von Jerusalem, entfernt.

Am 8. u. 9. Adar Posaunentag zum Regen.

Am 12. Adar Tag des Seron.

Am 13. Adar Tag des Nikanor.

Am 14. u. 15. Adar die Tage von Purim; nicht zu trauern.

Am 16. Adar begann man zu bauen die Mauer Jerusalems; nicht zu trauern.

Am 17. Adar kamen die Völker über die Flüchtlingsschaft der Schriftgelehrten in der Provinz Seleucia und das Haus Sabdai ward eine Rettung für das Haus Israels.

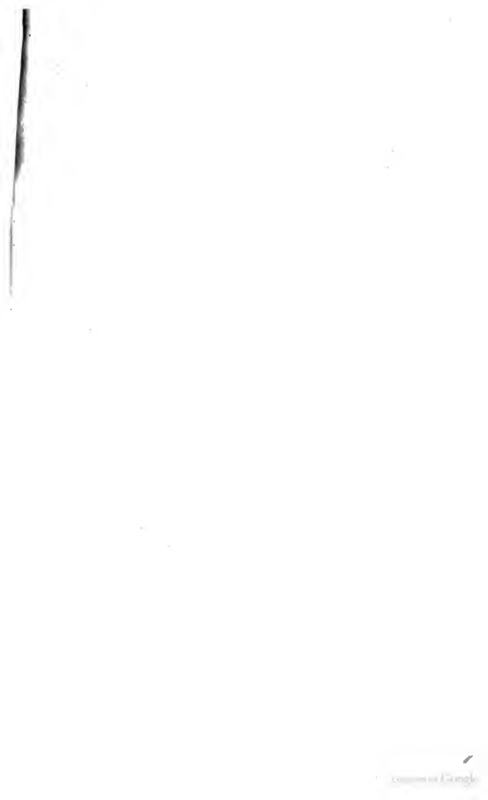
Am 20. Adar fastete das Volk wegen Regens und er wurde ihnen gewährt.

Am 28. Adar kam die gute Botschaft, dafs sie nicht zu weichen brauchen von den Ordnungen des Gesetzes; nicht zu trauern.



Inhalt.

Druck von J. Windolff in Berlin.


Digitized by Google

Von D. Paulus Cassel sind in diesem Jahre erschienen:

Bei J. Gerstmann in Berlin:

Ahasverus, Die Sage vom ewigen Juden. Preis 1 *M.*

Bei W. Issleib in Berlin (Wilhelmstr. 124):

Aus dem Lande des Sonnenaufgangs. Japanische Sagen mit einer Einleitung über das „Zicklein" in der Passahliturgie der Juden. Pr. 1,50 *M.*

Bei W. Friedrich in Leipzig:

Aus Literatur und Geschichte. 10 *M.* (Mit einem Anhang: Das chaldäische Targum neu edirt und erklärt.)

Im Jahre 1884 erschien:

Bei W. Friedrich in Leipzig:

Aus Literatur und Symbolik. Pr. 8 *M.*

Bei Friedrich Schulze in Berlin:

Die Hochzeit von Cana. Theologisch und historisch in Symbol, Kunst und Legende ausgelegt. Pr. 3 *M.*

Mesites. Eine theologische Abhandlung. Pr. 40 *ℌ.*

Kritisches Sendschreiben über die Probebibel. Mit einer wissenschaftlichen Anmerkung über Hellenismen und Psalmen.

Hallelujah! Hundertachtundachtzig geistliche Lieder. Zweite vermehrte Auflage.



